AVANT-PROPOS

Etrangement paradoxale est dans le monde actuel la situation du théologien. Par vocation, il est voué à l'étude du passé où Dieu s'est manifesté, et au delà même de ce passé, à la contemplation de l'Eternel. Mais par son existence il est plongé en un monde qui vacille sur ses bases et semble être prêt à s'écrouler. Tout absorbé qu'il soit par la prière et ses recherches professionnelles, s'il a gardé quelque liberté pour regarder autour de lui et s'élever assez haut pour chercher à comprendre ce qui se passe, il ne peut douter qu'il appartient à une « époque », comme disait Péguy, non à une « période ». A une époque où l'ordre établi en apparence solide encore, est en réalité miné du dedans, déserté déjà par une vie qui peut d'un instant à l'autre le rejeter et, métamorphosée, le quitter comme une carapace vide promise à la poussière dès le moindre souffle. Sans doute, la contemplation des « vérités éternelles » lui reste ; il sait bien qu'elles du moins « résistent » aux orages du temps. Mais ne sait-il pas tout autant que pour être vivantes, agissantes — vraies et réelles au sens terrestre et céleste tout à la fois —, ces vérités éternelles doivent être elles aussi incarnées en des formes temporelles ?

Mais ces formes temporelles, où les saisir ? La période historique qu'inaugura Descartes est révolue ; comment le théologien pourra-t-il travailler à faire naître et grandir la théologie que réclamera une humanité nouvelle ? Cette humanité nouvelle, nous croyons en entrevoir çà et là les linéaments ; mais ses contours demeurent si estompés, sa structure interne si embryonnaire, qu'on risquerait d'énormes et inutiles bévues à vouloir la décrire prophétiquement, sans vouloir attendre la lente maturation et peut-être

aussi les bouleversements profonds et les catastrophes subites qui la libéreront d'un passé trop lourd, trop obsédant.

Dans un présent si ambigu, entre une mort qui se consomme et une vie qui naît, que peut, que doit faire le théologien ? Son premier mouvement sera de se retourner une fois de plus vers le passé ; ce retour sera bienfaisant, mais à une condition : qu'il comprenne bien que l'histoire, loin de nous dispenser de l'effort créateur, nous l'impose. Nos artistes, et en particulier nos architectes, en conviennent tous : un temple grec, une église romane, une cathédrale gothique méritent notre admiration, parce qu'ils sont les témoins d'une vérité et d'une beauté incarnées dans le temps. Mais les reproduire à l'heure actuelle est un anachronisme, d'autant plus choquant que la copie en est plus minutieusement exacte. Prétendre les rajeunir, les adapter aux besoins du temps est encore pire : un tel effort ne peut engendrer que des horreurs. Toutes les « adaptations » au goût du jour sont promises au même destin : pas plus que l'architecture, la théologie n'échappe à cette loi universelle. Dans le style néo-grec, la colonne antique perd sa vertu et sa naïveté originelles pour devenir un insupportable pastiche. Et de même saint Thomas : « Un grand docteur considéré, célébré, consacré, canonisé, enterré » (PÉGUY). *Qu'on ne s'imagine pas que d'autres soient à nos yeux capables de mieux résister à pareil traitement ! Nous nous tournons vers un passé plus lointain, mais sans croire que, pour rendre la vie à une pensée languissante, il suffise d'exhumer les « Pères grecs », et de les adapter vaille que vaille aux besoins de l'âme moderne. Nous n'avons point la candeur de préférer à une théologie « néo-scolastique » une théologie « néo-patristique » ! Aucune situation historique n'est jamais absolument semblable à quelqu'une de celles qui l'ont précédée, aucune ne pourra donc fournir ses solutions propres comme des passe-partout aptes à résoudre nos problèmes actuels. Pour diriger une conduite personnelle, toutes les règles morales, si précises soient-elles, restent*

abstraites au regard de la complexité infinie du concret. Même appliquée à des « cas de conscience » où elles se limitent et se complètent réciproquement, leur combinaison est impuissante à coïncider exactement avec une « situation » humaine, toujours susceptible d'une analyse infinie. Pour passer à la limite, des règles de conduite à la conduite réglée, toujours un intervalle subsiste que, seule, peut franchir la décision d'un libre amour. De même en théologie : si précise qu'on la suppose, l'histoire du dogme ne donnera jamais que des recettes fragmentaires où ne se trouvera jamais « tout fait » le remède décisif aux difficultés de la situation actuelle — unique entre toutes !

Sans doute, le théologien peut appeler à son secours la Tradition *dont l'Eglise catholique se réclame contre tout individualisme théologique et tout protestantisme. Mais il importe de comprendre exactement ce qu'est cette Tradition pour savoir ce que nous pouvons en attendre et ce qu'elle ne peut absolument pas nous donner. On se tromperait du tout en l'imaginant comme relais de coureurs qui se transmettent de main en main, au terme de leur étape, le « témoin », le « message » — bout de bois ou écrit qui, à travers temps et espace, se conserve de lui-même dans sa matérialité immobile. Plus juste déjà serait l'image, si témoin et message étaient, comme dans l'antique course olympique, le flambeau. Car tout en restant identique à elle-même, une flamme vivante réclame d'être à chaque instant défendue contre les dangers incessants et nourrie d'une substance toujours nouvelle. Au vrai, cette Flamme vivante est celle de l'Esprit d'amour qui, descendue du ciel en Terre sainte, est conservée jalousement par l'Eglise et transmise par elle à travers les générations humaines pour incendier le monde. La Tradition, c'est donc la conscience même de l'Eglise et en particulier sa mémoire où se sont accumulées les expériences de ses fils, réussissant au travers des situations les plus diverses à garder intact et vivant le « dépôt sacré ». Le trésor de ces souvenirs est à la disposition du théologien, comme à la disposition de l'individu celui de ses*

expériences vécues. Mais il est évident que le rappel des problèmes et des solutions du passé ne permet pas plus à l'un qu'à l'autre une reprise littérale des remèdes précédents et leur application mécanique aux difficultés du présent. A problème nouveau, il faut une solution nouvelle. Sans doute, entre ces deux termes variables subsiste toujours une identité de rapport ; mais précisément parce que le premier terme est toujours différent de ce qu'il fut jusqu'à présent, l'identité formelle du rapport ne peut être conservée par la répétition purement matérielle du second. Pour dénouer chacun des problèmes que sa vie lui pose, l'homme doit aussi agir à chaque fois selon une règle immanente, de façon à maintenir au milieu des situations les plus diverses la cohérence de sa propre personnalité. Il n'y parviendra qu'à condition d'inventer à chaque fois une attitude nouvelle. « Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt », disait Nietzsche. Sans céder à aucun relativisme superficiel, on peut appliquer ce mot à la vie même de l'Eglise. Pour rester fidèle à elle-même et à sa mission, celle-ci a continuellement à faire un effort d'invention créatrice. Devant les Gentils qui devaient entrer dans l'Eglise héritière de la Synagogue, Paul a dû inventer. De même les Pères grecs en face de la culture hellénique, et saint Thomas en face de la philosophie et de la science arabe. Nous n'avons point autre chose à faire devant les problèmes d'aujourd'hui.

Etre fidèle à la Tradition, ce n'est donc point répéter et transmettre littéralement des thèses de philosophie ou de théologie, que l'on se figure soustraites au temps et aux contingences de l'histoire. C'est bien plutôt imiter de nos Pères dans la foi l'attitude de réflexion intime et l'effort de création audacieuse, préludes nécessaires de la véritable fidélité spirituelle. Si nous nous penchons sur le passé, ce n'est pas dans l'espoir d'y puiser des recettes vouées d'avance à la stérilité ou dans l'intention d'en réadapter les solutions périmées ; nous demandons à l'histoire de nous enseigner les gestes de l'Eglise qui, à chaque génération, présente le trésor, toujours neuf et toujours inespéré, de la révélation

divine et sait, devant chaque nouveau problème, en faire valoir la fécondité avec une rigueur jamais lassée et une agilité spirituelle jamais engourdie. Comprendre toujours mieux la réalité intime de notre Mère, voilà ce qui attire les regards du théologien vers le passé de l'Eglise et le développement de son dogme. Tout le reste est l'affaire de l'historien. Ce reste ne nous intéresse que dans la mesure où il nous est nécessaire pour communier à la réalité de l'Eglise et apprendre d'elle à notre tour le geste unique requis par la situation de notre temps — geste que personne, absolument personne n'inventera à notre place.

C'est dans cet esprit que nous voudrions entreprendre une série d'études sur la théologie des Pères Grecs, dont la première, sur Grégoire de Nysse, sera suivie de deux autres, sur Origène et sur Maxime le Confesseur. Le point de vue central qui commande les choix et le groupement des idées de chacun, n'est donc pas le souci de présenter ce qui chez eux paraîtrait plus capable d'intéresser ou d'influencer la théologie moderne. Nous ne tentons aucune transposition matérielle. Nous voudrions plutôt pénétrer jusqu'à cette source vitale de leur esprit, jusqu'à cette intuition fondamentale et secrète, qui dirige toute l'expression de leur pensée et qui nous révèle une de ces grandes attitudes possibles que la théologie a adoptées dans une situation concrète et unique. Nous expliquerons longuement dans notre étude sur la théologie d'Origène pourquoi la pensée des Pères Grecs, prise en sa matérialité, n'offre souvent que peu de secours à la tâche actuelle du théologien, pourquoi il y aurait même un danger à vouloir la rajeunir sans une critique totale. Et cependant cette pensée fut grande et forte, harmonieuse et sereine. Nous nous souvenons d'elle, comme l'homme se souvient des profondes intuitions de l'adolescent : s'il ne peut les revivre telles qu'elles, parce que la situation, la vie, le monde entier ont changé pour lui, il peut du moins se fortifier à la pensée que cette pureté d'aspiration, que cette vibration ardente et impatiente de tout son être, — c'est lui-même ! Nous voudrions relire quelques pages de ce journal

intime que l'Eglise a écrit, lorsqu'elle avait dix-sept ans. Avec le même recul de l'âge, mais aussi avec la même admiration respectueuse pour ce que nous avons été autrefois. Ce serait manquer de goût que de vouloir péniblement terminer à quarante ans un de ces fragments fulgurants que, insouciants, nous avions laissés inachevés à vingt ans. Le feu des jeunes n'a pas pour but de réchauffer les vieux. Nous ne collectionnerons pas les documents vivants et sacrés de notre vie (et l'histoire de l'Eglise est notre vie) comme on collectionne des timbres et des papillons. Ce serait démontrer que nous sommes déjà morts. Lisons l'histoire, notre histoire, comme le récit vivant de ce que nous fûmes jadis, avec ce double sentiment que tout cela est passé pour toujours et que malgré tout, cette jeunesse et chaque instant de notre vie reste mystérieusement présent au fond de notre âme en une sorte d'éternité délicieuse.

INTRODUCTION

Seuls un très petit nombre d'initiés ont lu et connaissent Grégoire de Nysse, et ils ont gardé jalousement leur secret. A peine quelques études, assez austères du reste (1), ont-elles paru sur lui, en Allemagne avant tout, quelques indications clairsemées (2) et une traduction de sa « Grande Catéchèse » (3) en français. Au point de vue critique, le texte de ses œuvres est le plus négligé de toute l'ère patristique (4). Qui soupçonnerait, sous ce dehors attristant, le plus profond philosophe grec de l'âge chrétien, un mystique et un poète incomparable ? Saint Maxime pourtant le désignait encore comme le Docteur de l'univers (5), et le second concile de Nicée lui confirma son titre de Père des Pères (6). Scot Erigène, subtil connaisseur de la pensée grecque, le cite aussi fréquemment que saint Augustin. Moins brillant et fécond que son grand maître Origène, moins cultivé que son ami Grégoire de Nazianze, moins

(1) Voir la Bibliographie à la fin de l'Introduction.

(2) Nous pensons avant tout aux articles du regretté P. Gabriel Horn, à ceux du P. Malevez et aux travaux critiques, attendus avec impatience, du P. Jean Daniélou.

(3) Editée par Louis Méridier (voir la bibliographie).

(4) L'édition critique de Werner Jaeger (*Contra Eunomium*, 2 vol., Berlin, 1921) et de G. Pasquali (*Epistulae*, Berlin, 1925) abandonnée depuis un certain temps a été reprise par M. F. Müller, à l'Institut des sciences de l'antiquité à Münster, en Westphalie. Le reste des œuvres théologiques paraîtra prochainement. — Nous citerons, pour plus de commodité, d'après Migne (PG. 44, 45, 46 = I, II, III). Pour les éditions antérieures, voir *Bardenhewer* III, 188-220 et *Altaner*, *Patrologie* (Herder, 1938, p. 191.

(5) ὁ τῆς οἰκουμένης διδάσκαλος *Opusc. theol.* PG. 91, 161 A.

(6) Mansi, 13, 293.

pratique que son frère Basile, il les dépasse néanmoins tous par la profondeur de sa pensée, qui mieux qu'aucune autre a su transposer intérieurement sur le mode chrétien l'héritage spirituel de l'ancienne Grèce. Et ceci, il l'accomplit dans cet esprit foncièrement hellénique pour qui l'expérience religieuse se traduit sans brisure par l'expression conceptuelle, pour qui le cristal de la pensée s'allume intérieurement et devient une vie mystique. Si l'évêque d'Hippone nous ravit par un souffle plus humain, c'est souvent plutôt l'élan de son lyrisme que la clarté de sa pensée qui nous entraîne si haut. Le charme de Grégoire c'est l'harmonie parfaite qui règne entre le « système » et sa réalisation religieuse, entre l'idée et le drame.

Il y a dans son détachement chrétien je ne sais quel attachement naïf et ardent pour toutes les beautés de la terre, pour toutes les valeurs humaines et cosmiques, qui donne à sa pensée un son de jeunesse et comme une fraîcheur matinale. L'expérience amère de la vanité des choses qu'il revit en commentant l'Ecclésiaste ne semble en rien contredire ses curiosités pour la composition du corps humain, l'évolution de la nature et les mille petits détails de la vie quotidienne. Et si parfois son éducation de rhéteur lui fait décorer sa phrase d'une imagerie trop fleurissante que le goût plus fin de Grégoire de Nazianze sait éviter, il rachète ce défaut par une poésie plus profonde et plus substantielle, qui est celle des idées elles-mêmes. Tous les mystiques, il est vrai, parlent en images. Mais chez Grégoire l'élan mystique qui anime tous ses écrits produit en plus une métaphysique authentique et d'une logique irréprochable, traduction adéquate du drame intérieur.

Ce n'est, croyons-nous, qu'en faisant valoir ce double caractère à la fois *dramatique* et *conceptuel*, « existentiel » et « essentiel », que nous réussirons à revivre et à repenser l'œuvre de Grégoire. Les études parues sur lui n'ont jusqu'à présent que dégagé le second moment (1). C'est peut-

(1) Avant tout le travail très sérieux (mais sans compréhension suffisante pour le mouvement propre de la pensée de Grégoire) de Franz DIEKAMP.

être pour cela que plusieurs d'entre elles ont cru devoir considérer Grégoire comme un penseur de seconde classe. Attentives avant tout aux influences subies par lui, sa philosophie devait leur apparaître comme un syncrétisme de données préexistantes. Platonisme et stoïcisme pour l'anthropologie, origénisme et irénéisme pour l'idée de la chute originelle, plotinisme et christianisme pour la conception de la vision mystique. Mais quel grand penseur n'est pas au confluent de tendances diverses ? Saint Thomas n'est-il pas le fruit de la rencontre de l'augustinisme et de l'aristotélisme, Kant n'est-il pas né du conflit entre Leibniz et Hume ? Jamais le regard en arrière vers les sources et les éléments ne remplacera le regard en avant et qui s'efforce de saisir la synthèse opérée, la nouveauté irréductible. Le fruit, bien que contenu dans les racines, est toujours chose nouvelle et inattendue. Ce fruit, nous voudrions essayer de le voir mûrir ; peut-être, si l'expérience réussit, serons-nous, en le cueillant, convaincus que Grégoire de Nysse est autre chose qu'un compilateur (1).

Mais l'objection ne se donne pas encore pour vaincue. Ne faut-il pas, poursuit-elle, avouer malgré tout que la pensée de Grégoire, si profonde qu'elle soit, reste en quelque manière de courte haleine ? Ne donne-t-il pas précisément sur les thèmes fondamentaux de sa philosophie trop souvent des réponses contradictoires ? Et ne serons-nous pas par là autorisés à rechercher, sous ses contradictions, les sources et les influences opposées ? Y a-t-il, oui ou non, une vision immédiate de Dieu ? Y a-t-il, oui ou non, pour la créature, un moyen d'échapper au domaine du devenir

---

(1) Nous croyons pouvoir nous dispenser d'entrer dans les questions obscures concernant le rapport de Posidonius, de Grégoire de Nysse et de Cicéron. Même si par endroits Grégoire dépend, pour le matériel de ses idées, de Posidonius, le « De hominis opificio » possède un esprit si nouveau et si original, qu'il traduit à coup sûr la pensée personnelle de Grégoire. Il faudra finalement donner raison à Bayer, lorsqu'il écrit : « Es wird sich auch hier zeigen, dass Gregor im engsten Zusammenhang mit früherem und zeitgenössischem Denken stehend doch Eigenes gibt, in der Tiefe der Fragestellung und dem unablässigen Ringen mit den Problemen. » (*Gregors von Nyssa Gottesbegriff*, p. 38.)

indéfini et de s'abîmer en Dieu (1) ? L'état primitif de l'homme est-il, oui ou non, situé dans ce devenir historique ou faut-il le chercher dans un monde supérieur ? Et la « nature » humaine est-elle, oui ou non, une idée platonicienne ? (2). Autant de questions, les érudits en conviendront, qui touchent au cœur même de cette philosophie et qui restent âprement discutées. Qu'il nous suffise pour le moment, d'y opposer la réponse déjà suggérée : Ces « contradictions », si même il y en avait, ne seraient-elles pas la simple et nécessaire expression d'une vision unique, mais dramatique ? La trace d'une pensée en marche ? Et cette marche une fois accomplie, ces oppositions ne pourraient-elles pas s'harmoniser et s'apaiser dans le regard « synthétique » qui englobe tous les méandres parcourus ? Mais laissons la question ouverte, l'achèvement seul de la pensée totale peut y répondre.

Cependant, avant de l'entreprendre, arrêtons-nous encore un instant pour nous demander quel pourrait être le principe conducteur à travers l'odyssée de cette pensée, le principe qui nous servirait de guide et de boussole ? Il n'est autre, croyons-nous que le christianisme même de Grégoire. Quoi qu'il en soit des rapprochements possibles avec la mystique de Philon (3) ou de Plotin (4), surtout pour ce qui concerne l'idée du désir infini et du progrès éternel dans la connaissance de Dieu, avant tout il y a le Christ, la voie vivante, et le Père, créateur souverainement libre et

---

(1) C'était le sujet de la controverse entre DIEKAMP et KOCH, reprise récemment par IVANKA. Ce dernier marque un progrès considérable dans la question. Il ne nous semble cependant pas exempt du préjugé des « sources ». Dans sa subtile analyse de la connaissance chez Platon, Aristote, Augustin et Grégoire, il conclut à un aristotélisme foncier de celui-ci pour la connaissance naturelle et un certain plotinisme pour la connaissance mystique. Mais bien que son résultat nous semble exact, il nous laisse quelque peu indifférent : les schémas élaborés semblent trop abstraits pour saisir tout le vivant de la pensée de Grégoire. — Quant à DIEKAMP, il applique au Père de l'Eglise des conceptions scolastiques, tandis que KOCH s'efforce à le réduire au niveau de PHILON.

(2) Voir avant tout le P. MALEVEZ, *loc. cit.*

(3) KOCH, *l. cit.*

(4) Gabriel HORN, R. A. M., 1927, p. 113.

personnel, il y a l'Esprit, cœur mystérieux de la Trinité, révélé le dernier, après le Père et le Fils, après la Loi et l'Evangile, « afin que notre nature reçoive sa nourriture parfaite, l'Esprit Saint, en qui est la vie » (1).

Ce qui distingue Grégoire à la fois de Philon et de Plotin, c'est l'opposition radicale que ne mitige aucune zone intermédiaire, du Dieu trine et de la créature. Dans la trinité d'Origène, le Fils et l'Esprit, bien que formellement affirmés comme Dieu, servaient de médiateurs ontologiques entre le Père et le monde. Après Arius, plus rien de tel n'est concevable (2). L'essence divine est absolument une (3) et égale (4) dans les trois Personnes. Dès lors, plus d'induction possible des personnes divines à partir des différentes régions du monde (5), mais « opération commune » *ad extra* (6). Le Fils ne peut plus être envisagé comme l'instrument du Père dans la création (7), et par conséquent — ce qui est plus grave — pas davantage comme le monde des idées, virtuellement multiple, τῷ ὑποκειμένῳ ἓν· πολὺς ταῖς ἐννοίαις, comme disait Origène (8). L'aspiration mystique, qui voulait, comme parfois chez Origène et davantage chez Eunomius, dépasser la sphère du Fils pour atteindre, au-dessus de lui, le royaume du Père, avait été dévoilée par

---

(1) *Sermo de Spir. Sancto*, P.G. 46, 697 B.

(2) Lettre XXIV (III, 1089 D) : Ἐπειδὴ τοίνυν οὐδεμίαν ἐν τῷ ἀκαταλήπτῳ τῶν τριῶν προσώπων διαφορὰν ἐννοοῦμεν (οὐ γὰρ τὸ μὲν μᾶλλον ἀκατάληπτον, τὸ δὲ ἧττον· ἀλλ' εἷς ἐπὶ τῆς τριάδος ὁ τῆς ἀκαταληψίας λόγος) διὰ τοῦτό φαμεν, αὐτῷ τῷ ἀλήπτῳ καὶ ἀκατανοήτῳ χειραγωγούμενοι, μηδεμίαν τῆς οὐσίας ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος διαφορὰν ἐξευρίσκειν.

(3) *De communibus notionibus*, II, 176-177.

(4) La victoire remportée par Basile et Grégoire dans leurs traités *Contra Eunomium* sur l'idée d'une gradation possible dans l'essence divine (τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον τῆς οὐσίας : *C. Eunom.* 1, II, 305 B) est en vérité la victoire la plus marquante de la pensée chrétienne sur la pensée grecque. C'est le remplacement d'une habitude de penser profondément enracinée (Tertullien, Hippolyte, Origène !) par une autre, exigée par le donné concret de la Révélation.

(5) Comme le préconisaient Origène (*Peri Archon* 1, 3. 5-7) et Eunomius, II, 297 BC, 326 C, 354 AB.

(6) *Ib.* II, 374 B ; 382 D

(7) *C. Eunom.* 4 ; II, 662 D. Cf. 2, II, 554 B.

(8) *In Jer. h.* 3,3 (lat.) *Baehrens* 8, 313 ; *h.* 8, 2 (grec) M. 13, 338.

Basile comme orgueil et impiété (1), et Grégoire le suit dans cette ligne (2). Du même coup, la sphère plotinienne du « Nous » se trouve exclue du domaine de la réalité. Personnalisé par Origène, qui l'identifia au Logos, le Nous avait gardé dans la métaphysique chrétienne une place intermédiaire entre le Père (βύθος) et l'âme. Mais une fois la transcendance absolue de l'essence divine reconnue, cette place devenait intenable. Augustin essayera de la maintenir, non sans frôler la contradiction (3) ; Grégoire, plus catégorique, l'abandonne. Ce dogme fondamental du Platonisme est complètement absent de sa philosophie. Mais que devient alors l'être universel et nécessaire, le domaine spirituel? La métaphysique chrétienne en distribue les éléments en trois régions de l'être : son aspect formellement divin se rattache à son vrai propriétaire, Dieu même, dont la transcendance absolue interdira désormais toute distinction, si timide qu'elle puisse être, entre l'être divin et les « possibles » (4). Son aspect psychologique revient à l'âme, dont l'opération propre reste irréductible à celle des sens (5), dont l'être même, en tant que spirituel, garde un caractère mystérieux d'universalité concrète. Son aspect existentiel enfin est absorbé par la sphère des anges, que Grégoire appelle volontiers le monde spirituel (κόσμος νοητός) ; mais à ses yeux ce sont de pures créatures comme les âmes, n'étant point pour celles-ci objet de connaissance essen-

(1) *Adv. Eunom.* 2, 13 ; P. G. 29, 596 C, 600 : τὴν ἀρχὴν ὑπερβῆναι.

(2) *C. Eunom.* 10 ; II, 831 D ; 834 AB. Cf. *C. Eunom.* 9 ; II, 821 AB.

(3) « Nous ne disons pas qu'Augustin ne se soit pas efforcé de distinguer connaissance intellectuelle des idées, vue mystique de Dieu et vision béatifique dans leurs concepts, seulement il n'y a pas réussi dans sa critique de la connaissance. Et ceci nécessairement, car avec l'acceptation de la théorie fondamentale de Platon, l'identification de la connaissance des Idées et de la vision béatifique est inévitable, à moins d'hypostasier, comme le fait Plotin, les Idées en un domaine de l'être indépendant entre Dieu et l'âme. Mais ceci répugnait à Augustin pour des raison métaphysiques. » Ivanka (dans *Scholastik*, 1936, p. 175).

(4) Voir plus bas: Conclusion. Dieu est ὅλον ἐνεργὲς καὶ πρᾶξις. *C. Eun.* 12, 988 B.

(5) Par là, Grégoire échappe au stoïcisme et à ses tendances matérialistes.

tielle (1) et n'ayant eux-mêmes pas de connaissance de Dieu plus parfaite que les âmes (2). Le domaine impersonnel des Idées se trouve ainsi complètement absorbé par trois catégories d'êtres personnels, dont la dernière, celle des anges, ne joue qu'un rôle secondaire dans la philosophie religieuse de Grégoire. Le drame se joue entre l'âme et Dieu. Et tandis que chez Plotin le Nous, comme ensemble des choses intelligibles, reste le premier objet de connaissance, derrière lequel se dégage le fond insondable du ἕν, adéquatement distingué du monde intelligible et donc absolument transcendant, sur-intelligible, sur-être, ces deux domaines n'en forment pour Grégoire qu'un seul. Nous saisissons ici la différence profonde entre théologie plotinienne et théologie chrétienne (3). Pour Plotin, les Idées sont des objets, des « choses », au-dessus desquelles, par « une séparation » ou χωρισμὸς suprême, s'élève l'Un, le ἕν. Pour Grégoire, la connaissance idéale n'a d'autre objet que l'être suprême lui-même. La multiplicité des idées correspond dans l'âme connaissante à l'impuissance de saisir cet objet unique (4), dans l'objet divin à sa richesse de vie infinie (5). Ici aussi, comme chez Plotin, le moment décisif sera donc « négatif » : dans le renoncement à la saisie par l'idée l'objet même apparaîtra. Mais l'aspect positif de la « via eminentiae » peut, grâce à l'identité absolue des « Idées » et de « Dieu », s'accentuer davantage : Grégoire accepte d'Origène la connaissance objective par « aspects particuliers »

(1) D'où, chez Grégoire, disparition de ce parallélisme plotinien et gnostique, favorisé encore par Origène entre les étapes de l'ascension mystique, les degrés métaphysiques de l'être et les sphères cosmologiques. Il ne reste que l'âme et Dieu. Certes, il n'échappe pas à ce paradoxe de toute la cosmologie antique, de situer le τόπος νοητός, dans ce cas le royaume des anges, au-delà de la sphère céleste, dont le feu, par son caractère subtil, fait la transition entre l'αἰσθητόν et le νοητόν. (*C. Eunom.* 12 ; II, 1004 A ; *In Hexaëm.* 80 D-81 ACD, 116 B, 121 A.) Mais échappons-nous beaucoup plus aisément aux antinomies cosmologiques de Kant ?

(2) *In Cant. hom.* 8 ; I, 949 B ; *hom.* 6 ; I, 893 B.

(3) Wenn man Gregor... mit Plotin vergleicht, so findet man bei Gregor sofort die *Nähe* des persönlichen Gottes, mag er sonst noch so sehr in Kategorien des Seins sprechen. » (Bayer, *loc. cit.*, p. 36.)

(4) *C. Eun.* 12 ; 1068 C-1069 B.

(5) *C. Eun.* 12 ; II, 913 D-916 A, etc.

(ἐπίνοιαι) (1). Il peut, pour la même raison, donner à Dieu l'attribut fondamental d'Etre (2), au lieu de l'exalter, comme Plotin, au-dessus de l'Idée d'Etre (3). Car l'être, précisément, n'est pas pour Grégoire une idée. C'est d'abord le résidu négatif de toute attribution qualitative à Dieu (4). Dans l'impossibilité de connaître « ce que » Dieu est (πῶς ἐστίν) apparaît « qu' » il est (ὅτι ἐστίν) (5). « Le fait de ne pas être ceci ou cela n'est pas pour autant une circonscription de l'être » (6). Mais ce résidu négatif se révèle comme étant éminemment positif : de l'impuissance d'attribuer le « ceci » et « cela », c'est-à-dire le non-être des choses à Dieu, surgit l'Etre lui-même (7). D'une part cet Etre s'annonce dans un « sentiment de Présence » (αἴσθησις παρουσίας τινὸς) (8), de l'autre ce sentiment se trouve sans cesse accru par l'échec de toute saisie conceptuelle. Ainsi le concept révèle *indirectement l'être* : « il indique l'être, mais non pas en livrant ce qu'il est, puisque l'être est insaisissable. Il ne le révèle qu'indirectement (παραδηλοῦν) (9) ». Nous assistons ici à rien de moins qu'à la prise de conscience philosophique et réflexe de l' « idée » d'Existence. Devant le « mystère ontologique » la philosophie païenne ne voyait qu'une double affirmation possible : celle de l' « ousia », qui exprime l' « essence », τὸ τί εἶναι, de la chose, et celle

---

(1) *C. Eun.* 12 ; II, 969 C ; 972 CD ; 1013 A.

(2) Ἴδιον θεότητος γνώρισμα τὸ ἀληθῶς εἶναι. *C. Eun.* 10 ; II, 840 D. Ὄντως ὄν. *Vit Moys.* I, 333 A. Τῷ ὄντι ὑφέστηκε. *Ib.* B. Μόνος ὡς ἀληθῶς ἔστι. *C. Eun.* 8, II, 768 C, etc. L'Etre, c'est οἷόν τινα χαρακτῆρα τῆς ἀληθινῆς θεότητος. *C. Eun.* 8, II, 772 A.

(3) Plotin. *Enn.* VI, 8, 11 ; V, 5, 6.

(4) *Vit. Moys.* I, 317 B. Dieu est appelé « Celui qui Est », parce qu'il n'a pas de nom qui puisse désigner son Essence. *C. Eunom.* 11 ; II, 873 A.

(5) *Cant. h.* 11 ; I, 1009 C. Cf. *C. Eunom.* 12 ; II, 916 A : εἰς γνῶσιν ἔρχεται τοῦ εἶναι, ... οὐ τὴν γνῶσιν τοῦ τί ἐστι χαριζόμενος.

(6) *De anima et resurrectione*, III, 41 B.

(7) Ἡ οὐσία τῇ πρὸς τὸ ἀνυπόστατον παραλλαγῇ θεωρεῖται. *C. Eunom.* 12, 1040 C.

(8) *In Cant. h.* 11 ; I, 1001 B. Nous étudierons la notion de παρουσία de plus près dans notre étude sur Origène.

(9) *De Commun. not.* II, 177 B.

d'un mystérieux au delà de l'ousie, transcendant par rapport à l'être. La conscience chrétienne (1) ne peut plus s'évader par l'une de ces deux voies. Il faut trouver l'être présent dans l'essence, sans toutefois le confondre avec elle ou l'exprimer par elle. Toute connaissance « essentielle » suppose déjà une foi « existentielle » : « D'abord il nous faut croire qu'une chose est ; ensuite seulement circonscrire ce qu'est cet objet cru » (2). La structure du jugement humain est tout entière adaptée à cette connaissance indirecte : « de sorte qu'il faut penser autre chose en posant l'être, autre chose en posant ce qui pour la connaissance s'ajoute à lui ». En tout jugement sur Dieu « l'être est sous-entendu » et c'est vers cet « être » mystérieux que la pensée doit diriger (προ-απαρτίζει) le concept, sous peine de tomber dans le vide (κατὰ κενοῦ τὴν προσηγορίαν πίπτειν). Nous apprenons par là qu'il y a en tout être une dualité entre l'existence et ses manifestations, entre *actus* et *actio* (3). Seulement toute attribution reste « autour de l'être » (περὶ τὸ ὄν), l'existence elle-même demeure dans l'obscurité (ἐν ἀδήλῳ) (4). Nous comprenons donc pourquoi Grégoire n'a pas besoin de dépasser l'être pour affirmer Dieu. Dieu est ὑπὲρ πᾶσαν φύσιν καλοῦ παντὸς ἐπέκεινα (5), ὑπὲρ τὸ ἀγαθόν, il est même, puisque « Dieu » désigne pour Grégoire l'attribut de Providence universelle (θεὸς de θεᾶσθαι) (6), « au-dessus de Dieu » (7). Mais dire que Dieu est au-dessus de l'Etre, cela n'aurait aucun sens, puisque l'Etre *est* cet Au-delà. C'est à lui que nous touchons par toutes nos positions et toutes nos négations (8).

---

(1) *Quod non sint tres dii* II, 133 C.
(2) *C. Eunom.* 7 ; II, 761 B-D.
(3) *Ib.* 764 AB.
(4) *De beatit.* 6; I, 1268 C.
(5) *C. Eunom.* 2 ; II, 469 D.
(6) *Quod n. s. tres dii*, II, 121 D.
(7) *C. Eunom.* 5 ; II, 684 B.
(8) ἐκ δὲ τῆς ἀρνήσεως τῶν μὴ προσόντων καὶ ἐκ τῆς ὁμολογίας τῶν εὐσεβῶς περὶ αὐτοῦ νοουμένων ὅτι ἔστι καταλαμβάνεται. *C. Eunom.* 12 (II, 957). (Et non pas, comme le propose Franzelin et à sa suite Diekamp : ὅ τί ἐστι. Diekamp, 187, note.)

Il est le « suppôt » (ὑποκείμενον), qui ne peut être désigné autrement que par εἶναι (1). Nous verrons plus loin combien cet εἶναι échappe, non seulement dans la connaissance de Dieu, mais presqu'autant dans celle des créatures. Pour le moment il nous suffit d'avoir signalé ce point. Il y a chez Grégoire des idées plus apparemment opposées au Néoplatonisme, il n'y en a aucune qui marque une divergence plus radicale. Notre étude tout entière ne sera que la preuve de cette affirmation, que nous avons voulu mettre en tête comme une thèse à prouver.

Les trois parties qui suivent sont des approches successives vers ce mystère central de l'existence. Sur cette voie d'approche nous rencontrerons tous les problèmes signalés plus haut, non comme des questions qui nous occuperaient pour elles-mêmes ou qui pourraient trouver une solution satisfaisante en dehors de la question principale, mais comme des étapes du problème lui-même en marche. Les trois parties ne correspondent donc ni à trois problèmes différents, ni à trois solutions diverses du même problème, mais à la reprise successive du même problème chaque fois sur un plan supérieur, qui dépasse, par sa manière de poser la question, le plan inférieur tout en en sauvegardant la solution essentielle.

---

(1) *C. Eunom* 1 ; II, 320 CD.

BIBLIOGRAPHIE

(1) Nous citerons ici les principaux ouvrages parus sur la doctrine de Grégoire de Nysse, sans prétendre à une bibliographie absolument complète.

Ἄκυλας (A. M.), Ἡ περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης. Diss. Athènes, 1888.

Aufhauser (J. B.), *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa.* Munich, 1910 (215 p.).

Balthasar (H. v.), *Der Versiegelte Quell. Gregor von Nyssa. Auslegung des Hohen Liedes.* In Kürzung übertragen und eingeleitet. Salzburg, 1939.

Bauer (J.), *Die Trostreden des Gregorius von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik.* Diss. Marburg, 1892.

Baur, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre.* Tübg. Quart. 1916-1920.

Bayer (Joh.), *Gregors von Nyssa Gottesbegriff. Diss. Giessen,* 1935.

Bergardes (J.), Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης. Thessalonique. 1876 (93 p.).

Böhringer (Fr.), *Die Kirche Christi und ihre Zeugen,* 2 éd., vol. 8: *Gregor von Nyssa.* Stuttgart, 1876.

Cherniss (H. F.), *The Platonism of Gregory of Nyssa.* Berkeley, 1930 (University of California Publications in Classical Philology, vol. 11).

Diekamp (Fr.), *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa.* I. Teil. Münster, 1896 (260 p.).

Diekamp (Fr.), *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse.* Byzant. Zeitschrift 18. Leipzig, 1909.

Diekamp (Fr.), *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380.* Theol. Quart. 90 (1908), p. 384-401.

Draeseke (J.), *Zu Gregorius von Nyssa.* Zeitschr. f. Kirchengesch. 28, (1907), p. 387-400.

Draeseke (J.), *Gregorios von Nyssa in den Ausführungen des Johannes Scotus Erigena*. (Theol. Studien und Kritiken 82, 1909, p. 530-576).

Gomez de Castro, Dr Michael (O. F. M.), *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*. (Freiburger theologische Studien 50 Heft. Freiburg, Herder, 1938).

Gonzalez (S.), *El realismo platónico de S. Gregorio de Nisa*. Gregorianum 20 (1939) p. 189-206.

Gronau (C.), *Poseidonius und die jüdisch-christliche Genesisexegese*. Leipzig-Berlin, 1914.

Gronau (C.), *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*. Diss. Göttingen, 1908.

Hayd (H.) und Fisch (J.), Biblothek der Kirchenväter (Kösel) : *Gregor von Nyssa*. Traduction et introduction (2 volumes), Munich, 1874, 1880.

Herrmann (G.), *Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda*. Halae. 1875 (49 p.).

Heyns (St. P.), *Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno*. Lugd. Bat., 1835 (183 p.).

Hilt (Fr.), *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt*, Köln, 1890 (350 p.).

Holl (K.), *Amphilochius von Ikonium*. Tübingen (1904), p. 196-235 (« Die Theologie des Gregor von Nyssa »).

Horn (G.), *L'amour divin. Note sur le mot « eros » dans Saint Grégoire de Nysse*. R.A.M. 6 (1925), p. 378-389.

Horn (G.), *Le miroir et la nuée*. R.A.M. 8 (1927), p. 113-131.

Isaye, *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de Grégoire de Nysse*. Rech. d. Sc. Rel. 1937, p. 422-439.

Ivanka (E. v.), *Die Quelle von Ciceros De natura Deorum II* 45-60. (Poseidonios bei Gregor von Nyssa). Archivum Philologicum, 59, 1935, p. 10-21.

Ivanka (E. v.), *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa*. Scholastik 11 (1936), p. 163-195.

Ivanka (E. v.), *Ein Wort Gregors von Nyssa über den Patriarchen Abraham* (Studia Catholica 1935, p. 45-47).

Ivanka (E. v.), Die Autorschaft der Homilien ΕΙΣ ΤΟ ΠΟΙΗΣΩΜΕΝ ΑΝΘΡΩΠΟΝ ΚΑΤ' ΕΙΚΟΝΑ ΗΜΕΤΕΡΑΝ ΚΑΙ ΟΜΟΙΩΣΙΝ (Poseidonios bei den kappadokischen Kirchenvätern). Byz. Zft. 36 (1936) 47-57.

Kleinheidt (L.), *Doctrina de Angelis S. Gregorii Nysseni*. Freiburg, 1860.

Koch (H.), *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa.* Theol. Quartalschrift 80 (1898), p. 357-420.

Koperski (V.), *Doctrina Sancti Gregorii Nysseni de processione filii Dei* (Roma, 1936).

Krampf (A.), *Der Urzustand des Menschen nach des Lehre des hl. Gregor von Nyssa.* Würzburg, 1889 (107 p.).

Lenz (J.), *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa,* Trier, 1925 (123 p.).

Lewy (H.), *Sobria ebrietas.* Giessen (1929), p. 132-137.

Malevez (P.), *L'Église dans le Christ.* Rech. de Sc. Rel., 1935 (p. 257 sq., 418 sq.).

Maréchal (J.), *Etudes sur la psychologie des Mystiques II,* (Paris 1937), p. 101-115.

Méridier (L.), *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse* (Thèse), Rennes, 1906.

Méridier (L.), *La grande catéchèse de Grégoire de Nysse.* Texte grec, traduction et commentaire. (Collection Hemmer-Lejay), Paris 1908.

Mersch (E.), *Le corps mystique du Christ* I (2. éd. 1936), p. 450-464.

Meyer (Hans), *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik.* Bonn, 1914.

Meyer (W.), *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa.* Leipzig, 1894.

Michaud (E.), *Saint Grégoire de Nysse et l'apocatastase.* Revue internat. de théol., 10e année, 1902 (p. 37-52).

Moeller (E. G.), *Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit. E.G.M.*, Halae, 1854 (126 p.).

Pellegrino (M.) *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo « Intorno all'anima e alla risurrezione ».* Riv. di Filos. Neo-scol. 30 (1938) 437-474.

Preger (Fr.), *Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa.* Würzburg 1897 (56 p.).

Puech (H.-Ch.), *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys.* Etudes Carmélitaines 23 II (1938) p. 33-53 (en particulier 49-52).

Reiche (A.), *Die künstlerischen Elemente in der Welt und Lebens-anschauung des Gregor von Nyssa.* Diss. Jena, 1897.

Rupp (J.), *Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen.* Leipzig 1834 (262 p.).

Slomkowski (A.), *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin.* 1928.

SRAWLEY (J. H.), *Saint Gregory of Nyssa on the sinlessness of Christ*. (Journal of Theol. Studies 7, 1906), p. 434-441.

STEPHANOU (E.), *La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après Saint Grégoire de Nysse et Saint Maxime l'Homologète*. Echos d'Orient 35 (1932), p. 304-315.

STIGLER (J. U.), *Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa systematisch dargestellt*. Regensburg, 1857 (136 p.).

STIGLMAYR (J.), *Makarius der Grosse und Gregor von Nyssa*. Theologie und Glaube 2, 1910.

STIGLMAYR (J.), *Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa « Ueber die Jungfräulichkeit »*. Zft. f. Asz. u. Mystik 1927, p. 334-359.

STIGLMAYR (J.), *Allgemeine Einleitung zur deutschen Ausgabe der Schriften Gregors von Nyssa*. Bibliothek der Kirchenväter Bd. 56, Kösel und Pustet, Munich 1927.

UNTERSTEIN (K.), *Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa*. Straubing 1902-1903.

VILLECOURT (L.), *La grande lettre grecque de Macaire*. Rev. de l'Orient chrétien, 22. 1920-1921.

VINCENZI (A.), *Sancti Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura omnimoda cum dogmate catholico concordia*. 2 vol., Romae, 1865.

VOLLERT (W.), *Hat Gregor von Nyssa die paulinische Eschatologie verändert ?* (Theol. Blätter 1935, p. 106-112).

VOLLERT (W.), *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von des schliesslichen Ueberwindung des Bösen*. Leipzig 1897 (58 p.).

WEISS (H.), *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten*. Braunsberg, 1872.

WEISS (K.), *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier*. Strassb. theol. Studien 5. (Freiburg, 1903).

Pour la littérature concernant les questions purement philologiques et biographiques, voir BARDENHEWER III, 188-220.

PREMIÈRE PARTIE

LA PHILOSOPHIE DU DEVENIR ET DU DÉSIR

1. Le concept de l'espacement

Toutes les fois qu'il entreprend un développement de métaphysique fondamentale, Grégoire part de l'irréductible opposition entre Dieu et la créature (1). Dieu est celui qui possède comme Nature l'Etre : ὃ τῇ αὐτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει (2), dans lequel par conséquent il est impossible de trouver action et passion (3), ni aucune catégorie de l'être limité: « Ce qui est sans qualité ne peut être mesuré, l'invisible ne peut être examiné, l'incorporel ne peut être pesé, l'illimité ne peut être comparé, l'incompréhensible ne connaît pas le plus et le moins » (4). Tout ce qui existe en dehors de Dieu est comme rien devant Lui. « Non pas absolument rien, mais comme rien » (5), comme une toile d'araignée (6) ; « celui qui regarde vers cela, ne voit rien » (7). Tout cela est suspendu en Dieu et, pour pouvoir subsister, participe à la source intarissable de l'être (8). Mais s'il se détourne d'elle, voulant s'appartenir à soi-même, il ne mérite plus même le nom d'être (9). Cette privation profon-

---

(1) Par exemple : *In Cant. h.* 6 ; I, 885 C : *C. Eunom.* I ; II, 333 CD ; *C. Eunom.* 8 ; II, 793 CD-796 A.

(2) *Vita Moys.*, I, 333 B.

(3) *C. Eunom.* 12 ; II, 1036 C-1037 A.

(4) *In suam ordin :* III, 552 B.

(5) *C. Eunom.* 12 ; II, 952 C ; cf. 989 B.

(6) *In Ps.* 1, c. 7 ; I, 462 D.

(7) *In Eccl. h.* I ; I, 624 C.

(8) *Vita Moys.*, I, 333 AB.

(9) Ib. I, 381 B ; *In Ps.* 2, 14 : I, 586 B : *In Ps.* 2, 15 ; I, 595 C.

dément ontologique de l'être, c'est le péché (1), véritable anéantissement (ἐξουδένωσις) (2).

La première marque essentielle de la créature est donc négative, c'est celle même de ne pas être Dieu. Etant référée tout entière à Lui, elle se distingue de Lui par cette référence même : « C'est précisément par la comparaison et l'union avec le Créateur qu'elle est autre que Lui » (3). Cet abîme qui sépare les deux formes d'être, c'est le fait de la création, qui par lui-même entoure le créé d'un cercle magique, auquel il n'échappera jamais. Par aucune ruse la créature ne comprendra jamais sa propre origine (4). « La question de savoir comment chaque chose est devenue reste complètement exclue du domaine de la recherche » ; même les prophètes et les inspirés ne peuvent recevoir une révélation sur elle (5). Notre être nous révèle le fait de la création, le comment est « de toute façon ineffable et incompréhensible » (6).

Il y a en effet dans l'être créé un caractère fondamental qui dans une même instance lui indique et lui cache à la fois son origine. C'est le διάστημα ou la διάστασις, l'espacement. Grégoire l'appelle encore αἰών. Que faut-il entendre par là ? D'une façon sommaire et encore trop imprécise, on pourrait dire que ce sont les catégories de temps et d'espace, considérées non comme des qualités en quelque sorte ajoutées à l'être fini, mais comme la substance intime de son être. En Dieu toute διάστασις est exclue, soit dans la distinction des Personnes (7), soit dans la nature en tant que telle (8). Force est donc que la διάστασις soit liée à l'idée même de création. En effet : « En parlant des éons,

---

(1) *In Eccl. h.* 5 ; I, 681 C ; h. 7 ; I, 725 B.
(2) *In Ps.* 1, *c.* 8 ; I, 479 AB.
(3) *C. Eunom.* 1 ; II, 368 C.
(4) *In Cant. h.* 10 ; I, 980 B.
(5) *De an. et res.* ; III, 121 AB.
(6) *Or. cat. c.* 11 ; II, 44 B.
(7) *Quod non sint tres dii*, II, 129 AB ; *De comm. notion.* II, 180 C ; *C. Eunom.* 1 ; II, 360 AB-361 D, 364 A-D ; *C. Eunom.* 1 ; II, 304 D ; 445 B.
(8) *De mortuis*, III, 517 B.

[l'Ecriture] entend désigner toute la création visible et invisible, par cela qui la contient (ἐκ τοῦ περιέχοντος) « (1). Et plus précisément : τὸ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἢ κτίσις ἐστίν » (2). On peut se représenter cette non-identité de la créature, car c'est là le sens de cet espacement, comme une sorte de limite extérieure, qui envelopperait de non-être l'être fini par derrière et par devant, comme deux nuits enveloppent le jour (3), ou mieux comme un cercle, qui enfermerait la créature de toute part : ἐν ἑαυτῇ ἀεὶ μένει (4). Et le même cercle entoure l'activité spirituelle de la créature : « La limite du mouvement et de l'activité spirituelle de l'homme, c'est l'éon (5). » Mais cette description reste encore toute extérieure et imagée. Il importe, pour aller plus loin, de considérer que la limite d'un être fini est en même temps son contour, sa forme, sa beauté même. C'est en effet la divine Sagesse qui a « circonscrit chaque être dans ses propres mesures, en lui donnant le rythme convenant pour ainsi dire comme limite, afin d'être compris dans le juste accord de l'univers » (6). Cette limitation est tellement l'être lui-même, qu'atteignant sa frontière il « perd son être » (7). Elle ne lui est pas extérieure, elle le traverse de part en part, étant sa finitude interne. L'espacement est une mesure transversale (διαμετροῦν) qui traverse activement tout l'être (διαλαμβάνον) (8).

Mais ici hâtons-nous de dire que le terme espacement désigne chez Grégoire deux choses qu'il faut soigneusement distinguer, sous peine de se perdre dans des contradictions inextricables. Il s'applique d'une part, nous l'avons vu, à la créature tout entière et en tant que créature : il correspond en quelque sorte à l'*Aevum* des scholastiques. Il dési-

---

(1) *Adv. Maced.* II, 1321 B.
(2) *In Eccl. h.* 7 ; I, 729 C.
(3) *C. Eunom.* 9 ; II, 820 C.
(4) *In Eccles. h.* 7 ; I, 729 B.
(5) *C. Eunom.* 1 ; II, 365 C.
(6) *Ib.* 365 B.
(7) *De an. et res.* ; III, 141 A.
(8) *C. Eunom.* 1, II, 365 B.

gne d'autre part une forme particulière de non-identité, celle du monde matériel. Dans ce sens, la nature spirituelle est exclue des « caractères de lieu et d'espacement » (1). Et le διάστημα se confond ici avec la notion du temps et de l'espace.

Dans ce dernier sens, l'espacement est ce « réceptacle » de tout être matériel que Dieu créa au commencement χώρημα δεκτικὸν τῶν γινομένων προκαταβαλλόμενος (2), et qui est « lieu et temps » (3). Il est évident qu'il ne s'agit là que d'une préexistence logique, puisque le temps ne saurait exister ni avant lui-même ni avant aucun être (4). Grégoire s'explique du reste clairement. Si Dieu créa « dans le commencement » (ἐν ἀρχῇ), cela veut dire qu'il créa tout à la fois, en un instant qui précède la possibilité de l'espacement (5). Mais comme la limite de notre être et de notre intelligence est l'espacement même, ce moment indivisible (ἀκαρές) est pour nous incompréhensible. Moïse l'exprime donc par la ténèbre qui règne sur l'abîme (6). La simultanéité de la création se traduit pour notre intelligence limitée de deux façons : en nous plaçant en Dieu, nous disons que tous les temps sont présents à son éternité, qui est une présence sans fin (7), et que sa Providence englobe tous les temps d'un seul regard (8) ; en nous plaçant au point de vue du monde, nous disons que Dieu a tout créé au premier instant, sans rien ajouter plus tard à son œuvre (9). Le temps qui se déroule est limité, ou mieux, il est la limite même de l'être matériel. Il n'y a pas de temps indéfini,

---

(1) *In Hexaëmeron*, I, 84 D ; cf. 81 D.

(2) *C. Eunom.* 1 ; II, 365 D ; cf. *C. Eunom*, 9 ; II, 801 D.

(3) *Ib.* 368 A.

(4) Cf. *Philon : de opificio mundi* I § 26 (Mang. p. 6).

(5) Ἡ γὰρ ἀρχὴ παντὸς διαστηματικοῦ νοήματος ἀλλοτρίως ἔχει. Ὡς τὸ σημεῖον ἀρχὴ τῆς γραμμῆς καὶ τοῦ ὄγκου το ἄτομον, οὕτως καὶ τὸ ἀκαρὲς τοῦ χρονικοῦ διαστήματος. *In Hexaëm.*, I, 72 A.

(6) *Ib.* 72 C.

(7) *C. Eun.* 8 ; II, 793 D ; — 1 ; II, 365 B ; — 12 ; 1064 C.

(8) *De hom. op.* 16 ; I, 185 D ; *In Ps.* 2, 13 ; I, 569 B.

(9) *In Ps.* 6 ; I, 610 BC.

parce qu'il n'y a pas d'être matériel indéfini (1). La notion du temps se traduit identiquement par celle de commencement et de fin, rejoints par une *voie* (ὁδός) (2). C'est un déroulement ordonné (τάξις καὶ ἀκολουθία) (3). D'une part, une sorte d'étalement des parties d'un être, une distension de ses membres (παρά-στασις) (4) ; de l'autre, cet espacement est aussi un mouvement (διαστηματικῶς ἔκ τινος εἴς τι τῇ ζωῇ διοδεύουσα) (5), un écoulement (ἡ ῥοώδης κίνησις) (6) et par là une tension. Cette apparente contradiction se traduit dans l'ordre de la connaissance par le déchirement de la conscience en mémoire du passé et prévision du futur (τῆς ζωῆς σχιζομένης κατὰ τὴν τοῦ χρόνου διαίρεσιν), bien que cette conscience reste celle d'un unique sujet possédant les πάθη πρὸς ἐλπίδα καὶ μνήμην (7). La mesure de cette tension est le temps au sens strict (8). Ce mouvement « n'est pas un déplacement local, car la nature ne sort pas de ses limites, c'est une progression par altération ». Comme la flamme d'une lampe semble toujours identique et pourtant n'est en aucun moment la même (οὐδέποτε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μένουσα), mais sans cesse se renouvelle (ἀεὶ καινὴ) et perpétuellement renaît (πάντοτε γινομένη), de même toute nature matérielle est en un changement continu (9). C'est donc une mort perpétuelle, une « vie morte » (10), qui va vers sa limite préfinie non comme vers une fin posée arbi-

---

(1) Οὔτε χρόνος ἄλλος ὑπὸ τὸν τῇ παρασκευῇ τοῦ κόσμου συναναδειχθέντα ἐγένετο· ἀλλά περιωρίσθη τῇ ἑβδομάδι τῶν ἡμερῶν ἡ τοῦ χρόνου φύσις. *Ib.*

(2) *De Mortuis* III, 520 C.

(3) *C. Eunom.* 1 ; II, 364 C.

(4) παράστασις διαστηματική. *C. Eunom.* 1 ; II, 364 C. παράτασις διαστηματική : *C. Eunom.* 12 ; II, 1104 D.

(5) *C. Eunom.* 12 ; II, 933 B.

(6) *In Ps.* 6 ; I, 609 C.

(7) *C. Eunom.* 1 ; II, 367 AB.

(8) πάσῃ γὰρ κινήσει... ὁ χρόνος συμπαρεκτείνεται. *C. Fatum* ; II, 160 B. Πάντως ἐν χρόνῳ κινεῖται πᾶν τὸ κινούμενον. *In Hexaëm.* I, 120 A. Τὸ γὰρ ἀρχόμενον καὶ παυόμενον ἐν παραστάσει τινὶ θεωρεῖται πάντως. Πᾶσα δὲ παράστασις χρόνῳ διαμετρεῖται. *C. Eunom.* 9 ; II, 812 C. Παντὶ τῶν γινομένων συμπαρεκτείνεται χρόνος. *In Eccl. h.* 6 ; I, 697 C.

(9) *De an. et res.* III, 141 BC.

(10) *In Cant. h.* 12 ; I, 1022 D.

trairement, mais parce que son espacement est identique à sa limitation. La tension de l'espoir se dirige nécessairement vers une fin, vers sa propre limite : πρὸς τὸ πέρας ταῖς ἐλπίσι συμπαρατείνεσθαι (1).

---

(1) *C. Eunom.* 8 ; II, 793 D. Comparer la preuve donnée *C. Eunom.* 1 ; II, 359-63, qu'entre le Père et le Fils il ne peut y avoir de διάστημα Elle repose essentiellement sur la finitude de tout espacement. Cf. *C. Eunom.* 12 ; II, 1104 D : ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἄρχεται καὶ εἰς τὸ μὴ ὂν καταλήγει·

Quelles sont les sources de cette philosophie du temps, apparemment si originale ? Il est certain que nous n'aurons pas à les chercher dans le concept tout cosmologique d'Aristote : μέτρον κινησέως καὶ ἀριθμὸν κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. (*Phys.* IV, 11 ; *De caelo* I, 9.) Grégoire conçoit le temps comme une réalité ontologique profonde, comme un mode intrinsèque de la substance créée plutôt que comme un de ses accidents. Plutarque le premier avait interprété le temps ainsi : il voyait en lui le principe d'harmonie et d'ordre de l'univers, et même la nature vivante du cosmos. Le temps et le cosmos sont, au même ordre, images de la divinité et toute vie, tout mouvement cosmique se déroulent dans la grande réalité du temps. (*Quaest. platonicae* 1007 B-D). Plutarque ne fait que développer ici le célèbre passage du Timée, selon lequel le temps est l'image vivante de l'éternité, image qui englobe tout l'espace cosmique et qui sera détruite avec la sphère céleste (*Tim.* 37 C-38 B).

Cependant ce ne sont que les Stoïciens qui ont accepté dans leur définition du temps la notion de diastèma. Τῶν γὰρ Στοικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπεν, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως. (*Simplicius in Categ.*, ed. Kalbfleisch, 1907, 350). Διάστημα κινήσεως, ἄλλο δ' οὐδὲν ,ὡς ἔνιοι τῶν Στοικῶν (*Plutarque : Quaest. plat.* 1007). Définition que Philon (*de opif. mundi* I) a reprise : ἐπεὶ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεώς ἐστιν ὁ χρόνος. (cf. *de aetern. mundi, ed. Cumont*, p. 16). Mais ce concept n'exprime qu'une loi de mécanique et nous remet donc beaucoup plus dans le milieu cosmologique d'Aristote que dans celui de Platon. Ce n'est qu'en combinant le concept stoïcien avec l'idée néoplatonicienne du temps que nous approchons de la conception de Grégoire de Nysse. Selon Plotin, Dieu est au delà du mouvement et du repos. Le Nous, qui se meut autour de Dieu, est à la fois mouvement et repos, en une vie supratemporelle et éternelle. (*Enn.* III, 9, 3.) Mais tandis que le Nous possède Dieu dans ce mouvement tranquille, l'Ame cosmique tend vers Lui avec une certaine inquiétude (*Enn.* IV, 4, 16). Cette inquiétude n'est pas elle-même dans le temps, elle est plutôt la source même de la temporalité. L'Ame cosmique elle-même est le temps, et tout ce qu'elle renferme est complètement pénétré de temps (*Enn.* III, 7, 11). Tandis que l'éternité peut être définie comme « la vie de l'existant dans l'être, dans sa totalité plénière, ininterrompue, absolument inaltérable » (*Enn.* III, 7, 3), le temps se définit comme « la vie de l'âme, qui passe dans son mouvement d'une manifestation vitale à l'autre » (*Enn.* III. 7, 11). On ne peut donc pas dire, selon Plotin, que le temps soit διάστημα τῆς κινήσεως, puisque le διάστημα du mouvement est lui-même, comme le mouvement, dans le temps. (*Enn.* III, 7, 7-8). Mais puisque toutes les âmes particulières sont ensemble l'Ame totale, la définition du temps comme vie s'applique à chacune d'elles : le temps est en nous, il est notre vie (*Enn.* III, 7, 13).

Tandis que cette notion de temps est abondamment développée, nous ne trouvons que quelques rares indications à propos du διάστημα comme « espace ». Elles suffisent pourtant à concevoir que le lieu n'est qu'un autre aspect de l'espacement fondamental de l'être matériel : « Car il n'existe aucun être dans ce monde créé qui n'ait son être soit dans l'espace, soit dans le temps » (1). De même que le « réceptacle » (χώρημα δεκτικόν) initial se traduit par la non-identité temporelle, il peut être conçu comme « réceptacle

---

Les néoplatoniciens postérieurs révèlent cependant de plus en plus ce qui, dans la définition plotinienne, s'opposait à une conception chrétienne. Le temps, nous dit Proclus, imite si bien l'éternité qu'il doit être désigné lui-même comme quelque chose d'éternel. (*In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 1904-6 ; 244 D, 246 B). Le mouvement temporel est le mouvement circulaire, et comme tel, le mouvement éternel, parfait, infini. Mais Proclus va plus loin : le temps est par son mouvement l'éternisation des choses temporelles. Il est bien une δύναμις, mais une puissance purement active, qui attire dans son centre d'énergie les choses pour les mesurer d'après les Idées et pour les leur assimiler. Le temps, dans son essence, est immobile, il ne se meut qu'en ce qu'il meut. Ainsi Proclus n'est que conséquent, en faisant du temps une sorte de divinité (τὸν χρόνον αὐτὸν εἶναι θέον ... *Ib.* 248 D). Le cercle clos de la temporalité que décrit aussi Jamblique (cf. *Simplicius categ.*, p. 345) n'est donc nullement le mouvement propre à l'être créé comme tel, il est plutôt l'expression de l'indépendance intrinsèque de l' « hypostase » ou de l' « idée » du temps. C'est un mouvement périodique infini qui tend à s'identifier avec l'éternité elle-même. Déjà Plotin conçut celle-ci comme une vie à la fois en mouvement et en repos. Jamblique distingue explicitement un temps intelligible et immatériel et un temps physique et matériel (*Simpl. phys. s.* 787). Tout en multipliant les émanations intermédiaires entre Dieu et le monde, les néoplatoniciens tendent à élever le temps jusqu'à Dieu : il entre dans le royaume supracosmique des êtres idéaux.

Grégoire de Nysse apporte donc un élément absolument nouveau en interprétant le temps comme le signe même de la créature et donc de la passivité foncière de l'être créé. Par là se trouvent modifiés profondément les trois éléments de la philosophie grecque du temps : le διάστημα stoïcien devient un concept ontologique, désignant un être non identique à soi-même, en quelque sorte écartelé, divisé de soi. Le temps ontologique de Plotin garde bien son caractère d'inquiétude et de vitalité tendue, mais s'accentue davantage vers l'indigence, la pauvreté, l'insuffisance de la créature. Le temps circulaire enfin est dépouillé de son éclat d'infinité et d'éternité ; le cercle devient au contraire le symbole de la finitude, le circuit n'est décrit qu'une seule fois : arrivé à son terme, l'être créé atteint à la fois le but de son existence, il meurt, il se supprime lui-même. (Voir Dr Hans Leisegang : Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus, Bäumkers Beiträge, Bd 13, Heft 4, Münster, 1913.)

(1) *C. Eunom.* 1 ; II, 368 A.

spatial » (χώρημα τοπικόν) (1), dans lequel tout être est compris (ἐν ᾧ τὰ καθ' ἕκαστον εἶναι καταλαμβάνεται).

L'espacement est donc le caractère de la créature qui fonde la quantité et le nombre. Tout le procédé du traité κατὰ εἱμαρμένης consiste à réduire toute apparence de différence qualitative dans le mouvement des astres à la quantité pure, qui, elle, est incapable d'être la cause de plusieurs effets qualitativement différents (2). Le nombre, lui, est défini comme « synthèse d'unités » (σύνθεσις μονάδων) (3), mais « seul peut être compté par synthèse ce qui est conçu dans ses limites » (4).

Ce que nous avons décrit jusqu'ici, c'est le diastème du monde matériel. Mais puisque tout διάστημα est, comme nous l'avons vu, inséparablement lié à l'idée de création, les catégories de temps et d'espace ne peuvent être complètement étrangères aux êtres spirituels. De fait beaucoup des passages cités s'appliquent à « la création entière » (5), et il n'est pas toujours aisé de voir si la création spirituelle y est incluse ou non. Il faut cependant maintenir deux affirmations : d'une part l'être spirituel se trouve par le fait d'être créé dans une παράστασις qui lui donne un certain mouvement, une marche (6). D'autre part, cette marche ne va pas, comme celle de l'être matériel, vers un terme

(1) *C. Eunom.* 12, II, 1104 D.

(2) Εἷς γὰρ ἐπὶ πάντων τῶν μεταβατικῶς κινουμένων ὅρος κινήσεως, ἡ ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἡ ἐπὶ τῷ ἐν ᾧ οὐκ ἔστιν, μετάστασις. Εἰ δὲ οὔτε ἡ τῶν ῥείθρων φορά, οὔτε ἡ τῶν πλοίων κίνησις, οὔτε ἡ τῶν ἀνθρώπων πορεία σημειουμένη τοῦ χρόνου τὰ διαστήματα εἱμαρμένας ποιεῖ, πῶς τὰ χρονικὰ σημεῖα τῆς τῶν ἀστέρων κινήσεως εἰς εἱμαρμένης γένεσιν πλάσσετε ; II, 160 C. Pour la dépendance mutuelle du temps et du nombre, comparer Philon, *De opificio mundi* I, § 55-61 (Mang. 12-13).

(3) *In Hexaëm.* I, 85 C.

(4) *Quod non sint.* II, 132 A. Ainsi les personnes humaines, par ce qu'elles ont de particulier, peuvent être considérées κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ. *Ib.* 120 B. Grégoire n'applique pas cette possibilité aux personnes divines. Car on ne peut distinguer en Dieu ὑποκείμενον et μετεχόμενον, et par là rien de σύνθετον ἐξ ἀνομοίων. *C. Eunom.* 1 ; II, 321 C. Le nombre est « le signe de la quantité » (*C. Eunom.* 1 ; II, 312 B), mais en Dieu, il n'y a pas de quantité.

(5) Ἡ κτίσις : *C. Eunom,* 1, II, 365-368. Ἡ ἐν τῇ κτίσει φύσις : *C. Eunom.* 8, II, 793 C. πᾶσι τοῖς γινομένοις : *C. Eunom.* 9, II, 812 D.

(6) *De Mortuis* III, 520 C.

(πέρας). Cette dernière affirmation comporte encore deux aspects en apparence contradictoires mais également vrais : d'une part, le fait de ne pas s'étendre vers sa propre limite rend l'esprit d'une certaine manière illimité (1) et infini : « La nature des âmes et des anges ne connaît pas de limites et rien ne l'empêche de progresser à l'infini » (2). De l'autre, ce même fait peut se traduire par la négation même de l' « espacement » (qui est la limitation d'un être « clairsemé ») et dès lors par l'identité du principe et de la fin (3). Les anges sont par là soustraits au temps, en tant qu'il est « passivité » (4) et qu'il entraîne l'être malgré lui (ὁδεύουσα φέρεται) (5) ; leur nature est « parfaite » en possédant sa propre fin : « sans espacement leur fin a été créée correspondante à leur principe..., au même instant que leur commencement, leur perfection finale apparut dans l'être » (ὁμοῦ τῇ ἀρχῇ) (6). Ces deux aspects : possession de sa propre fin et infinité sont si loin de s'exclure qu'ils traduisent au contraire exactement le caractère distinctif de l'esprit : réflexion totale. C'est pour cela que dès le premier instant de leur création, l'Esprit de Dieu qui est lumière planait sur les eaux qui étaient au-dessus du firmament, c'est-à-dire sur les anges (7). L'esprit créé a donc à la fois « finitude » et « infinité », il vit « durant ces éons sans fin, dont la finitude (πέρας) est de n'avoir pas de fin (ἀπειρία) » (8).

---

(1) *In Cant. h.* **6** ; I, 885 C.

(2) *C. Eunom.* 8 ; II, 792 D.

(3) Ὅρος δὲ τοῖς κινουμένοις τὸ πέρας τῆς διαστηματικῆς ἐστι φύσεως, μεθ' ὃ καθαρὰ τῶν τοπικῶν τε καὶ διαστηματικῶν ἰδιωμάτων εὑρίσκεται ἡ νοητὴ καὶ ἀδιάστατος φύσις. *In Hexaëm.* I, 84 D. Μάταιον ἂν εἴη τέλος καὶ ἀρχὴν ἐπὶ τῆς ἀδιαστάτου γεννήσεως ἐννοεῖν. *C. Eun.* 9, II, 812 C.

(4) C'est le temps de l' « εἱμαρμένη » (*C. Fatum* II, 160 BC), de la « necessitas » au sens augustinien. Cf. *de an. et res.* III, 104 B.

(5) *C. Eunom.* 1, II, 365 B.

(6) *In Cant. h.* 15, I, 1109. Il est vrai que ce passage s'applique à la première création de l'homme. Mais nous verrons plus bas pourquoi il peut être appliqué à la nature spirituelle comme telle. — Comparer aussi l'idée de l'ubiquité de l'âme après la mort : selon Grégoire, elle reste unie à la matière dispersée : διὰ τοῦτο κάμνει ἡ ἀδιάστατος φύσις τοῖς τοπικοῖς διεστηκόσι συναπτομένη... (*de an. et res.* III, 48 A).

(7) *In Hex.* I, 85 A.

(8) *De an. et res.* III, 81 C.

Ce qui dans cette description n'apparaît pas encore, c'est comment cette possession de soi n'exclut pas une διάστασις radicale. Pour le voir, une analyse plus approfondie du devenir de la créature sera nécessaire.

2. — Le devenir et l'infini immanent

Si le temps constitue le fond de l'être matériel, ce mouvement physique est lui-même fondé dans un mouvement primordial et pour ainsi dire métaphysique, commun à toute créature : le passage du néant à l'existence. « Déjà la transition du non-être à l'être est un mouvement et un changement » (1). « Seule, la Nature incréée est incapable de mouvement. Tout le reste est soumis au changement, parce que, sans exception, il commença par une altération, lorsqu'il fut tiré par la puissance divine du non-être à l'existence » (2). Mais nous savons déjà que ce « commencement » de l'être ne doit pas être compris d'une manière temporelle, le temps étant une catégorie de l'être créé. L'être qui devient, ne cesse de devenir, ou plutôt, il est tout entier devenir. Le changement dont il est question, est donc sous-jacent à tout son être : « Comme il possède le commencement (ἀρχή) de son être par un changement, il est impossible qu'il ne soit variable (τρεπτός) tout entier » (3). Pour la créature matérielle cette persévérance dans le changement est précisément le temps. Pour l'être spirituel par contre, c'est la participation à la cause de l'être non seulement en tant que source, mais en tant que fin. Comme son existence est pour ainsi dire un effort continu pour se maintenir dans l'être, sa perfection consiste en un effort perpétuel vers Dieu. Cet effort est la participation spirituelle de Dieu : « La création n'est dans le beau que par une participation au meilleur, elle n'a pas seule-

(1) *Hom. opif.* 16 ; I, 184 C.
(2) *Catech.* c. 6 ; II, 28 D.
(3) *Catech.* c. 21 ; II, 57 D ; cf. c. 8 ; II, 40 AB : εὐθὺς ἀπὸ τροπῆς εἶναι ἀρξάμενα, πάντοτε δι' ἀλλοιώσεως πρόεισιν.

ment commencé une fois à exister, mais à chaque moment on l'aperçoit dans son commencement à cause de sa croissance perpétuelle vers le meilleur » (1). Il suit de là que, de même que la finitude de l'être matériel engendre une certaine infinité d'écoulement, mais dans la ligne horizontale du quantitatif et du nombre, de même la finitude de l'être spirituel, qui par sa participation de Dieu comme source et comme fin se constitue en une nature opposée à Dieu, engendre une aspiration encore plus proprement infinie, une montée verticale sans limite : « Jamais l'âme ne parviendra à la dernière perfection, car jamais elle ne rencontrera une limite, ... toujours elle sera transformée en une chose meilleure » (2). La raison de ce devenir infini est l'infinité même de la source, que la créature cherche à rejoindre : « Le Bien premier étant infini dans sa nature, la communion avec Lui dans celui qui s'en désaltère devra nécessairement elle aussi être infinie, capable de s'élargir à jamais » (3). Deux formes de devenir donc, les deux ensemble donnant la formule totale de l'analogie de l'être · l'une étant le mouvement horizontal de l'être créé, c'est-à-dire son fond de néant qui le sépare éternellement de Dieu, la potentialité pure (le temps) étant en lui-même κένωμα καὶ οὐδέν (4), l'autre exprimant le mouvement ascensionnel du devenir (5), qui est l'idée et le désir inné de Dieu dans la créature (6). Nous aurons à montrer plus bas, de quelle façon ces deux aspects sont liés et inséparables en tout être créé, contentons-nous ici d'avoir signalé le fait.

Il nous faut à présent examiner de plus près le caractère

Ultima 68-69

(1) *C. Eunom.* 8 ; II, 797 A.
(2) *C. Eunom.* 1 ; II, 340 D.
(3) *Ib.*
(4) *In Hexaëm.* I, 80 C.
(5) Cf. Erich PRZYWARA : *Analogia entis* (Munich, 1932), p. 73 sq.
(6) Ἡ περὶ τὸ Θεῖον ὑπόληψις ἔγκειται μὲν πᾶσι φυσικῶς τοῖς ἀνθρώποις. *De beat. or.* 5 ; I, 1249 D. Il ne s'agit évidemment pas ici d'idées innées au sens de la philosophie moderne. (Cf. BAYER G. v. Nyssa Gottesbegriff, 1935, p. 8) mais plutôt au sens des stoïciens (CICÉRON : *De nat. deor.* II, 12. Cf. HEINEMANN : *Poseidonius metaphysische Schriften* II, 125 sq., 172.

spécifique de ces deux formes du devenir, et particulièrement celle du devenir matériel, dont l'infinité immanente ne nous est pas encore clairement révélée. Nous avions même, au contraire, identifié temps et limite. Mais s'il est vrai d'une façon générale et abstraite que l'être matériel est le mouvement entre un commencement et une fin, qui l'un et l'autre le transcendent, nous avons aussi remarqué que cette limitation devait se concevoir comme un caractère tout à fait intrinsèque, s'appliquant à chacun de ses instants et de ses éléments. Il n'a d'existence que comme transition perpétuelle entre deux extrêmes qui ne sont pas lui.

Cette vie matérielle et coulante (ῥοώδης) des corps, s'avançant dans un mouvement perpétuel, possède la force de l'être en cela même que jamais elle ne cesse de se mouvoir. Mais comme un fleuve qui poursuit sa course montre toujours un lit plein, dans lequel il s'écoule, mais jamais la même eau au même endroit, car une partie s'éloigne pendant que l'autre approche, ainsi la matière de cette vie change dans un certain mouvement et un certain flux en recevant dans une transition perpétuelle des caractères opposés. Ainsi il lui est impossible de cesser cette altération, mais [au lieu] (1) de la possibilité de rester tranquille elle possède un mouvement inlassable à travers le changement des [qualités] semblables. Et si jamais elle cessait de se mouvoir, elle aurait au même instant cessé d'exister.

Ainsi le plein doit se vider, le vide se remplir, le sommeil doit succéder au réveil. « Rien de tout cela ne peut durer indéfiniment, mais chaque état doit céder la place à l'autre, car par de telles substitutions la nature se restaure. »

Si les forces de l'être vivant sont dans une tension perpétuelle, les membres tendus outre mesure devront se briser et se déchirer. Par contre un relâchement prolongé du corps produira une chute et une dissolution de l'organisme. La force de la durée consiste donc pour la nature dans l'art de toucher au juste moment (κατὰ καιρὸν) et dans la juste mesure (μετρίως) les deux extrêmes, et par une transition perpétuelle vers l'opposé elle se repose des deux dans les deux (2).

---

(1) Le texte grec doit être corrigé.
(2) *Hom. op. c.* 13 ; I, 165 AC.

Et non seulement le vivant, mais le monde entier est conçu d'après cette loi. « L'art divin a su donner, par le repos et le mouvement, le devenir aux choses inexistantes et la continuité aux êtres » (1). La « stabilité » est donnée à la terre, le « mouvement » au ciel, afin qu'entre les extrêmes se meuve la création (μεταξὺ τῶν ἐναντίων κτίσις). De chaque côté, elle est menacée par l'excès (ὑπερβολή) du mouvement ou du repos, mais de ces extrêmes elle est elle-même le fruit (« car ce qui paraît en ce monde n'est que le résultat du mouvement et de la stabilité ». En les dissociant elle les unit (μιγνὺς ἅμα καὶ διαιρῶν) et produit ainsi la grande parenté de tous les êtres (2). Mais les extrêmes eux-mêmes ne sont pas exempts de contradiction : le ciel, qui paraît pur mouvement, possède en même temps l'immobilité de nature ; la terre par contre, apparemment stabilité pure, connaît des altérations de substance. La divine Sagesse avait pour cela deux raisons également profondes : L'une, pour qu'aucune partie du monde ne reste sans contact avec les autres, mais que « chacune s'incline vers l'autre » « et que toute la création s'unisse en vue d'une même aspiration harmonieuse » (συμπνέοι πρὸς ἑαυτὴν ἡ κτίσις). La seconde raison, qui découle immédiatement de la première, est qu'aucune partie de l'univers ne puisse être prise pour divine : ni le ciel pour son immuabilité, ni la terre pour sa stabilité. Mais avec le mélange des oppositions dans l'un comme dans l'autre, toute apparence du divin devait s'évanouir (3). Tout dans ce monde est essentiellement relatif, tout ne tient que contrebalancé par un « excès » opposé. Toute la beauté du monde, toute sa valeur, cette harmonie qui ressort du rythme du devenir, est fondée sur ce qui en lui est proprement opposé au divin (4). La source du polythéisme fut de ne plus admirer le monde dans son

(1) *Ib.* c. 1 ; I, 128 C.
(2) *Ib.* 128 C-129 B.
(3) *Ib.* 129 C-132 A.
(4) On reconnaîtra sans peine l'opposition foncière de cette vision du monde avec celle du Pseudo-Denys, où toute la beauté et la valeur du cosmos provient de l'immanence du Ἕν, de la Participation à l'Unité suprême.

ensemble, mais dans ses parties (1), tandis que la parole de la Genèse « et Dieu vit que c'était très bien » ne peut s'appliquer qu'au tout (2). Car le bien n'est jamais l'une des oppositions, puisque celles-ci ne sont « bonnes » que par relation l'une à l'autre (3). C'est la continuité du tout (συνεχές ἐστι τὸ πᾶν ἑαυτῷ) qui conduit sans relâchement d'un extrême à l'autre (οὐκ ἔχει τινὰ λύσιν ἡ ἁρμονία) et qui noue indissolublement les contraires (οὐκ ἀπέσχισται τὸ πᾶν τῆς πρὸς ἑαυτὸν συναφείας) (4), c'est ce monde plein de « vicissitudes, de transmutations de toutes espèces » (5) qui a fait dire à Dieu le λίαν καλόν. Car la perfection de cet univers est une perfection symphonique qui requiert la diversité des sons et des instruments pour former le rythme et l'accord à la fois multiple et unique (6). Dans ce mélange immense (τοῦ παντὸς κρᾶσις), les touches mutuelles des éléments (αὐτὴ ἑαυτῆς ἁπτομένη) produisent cette unique stabilité qu'est le rythme ordonné et invariable (διά τινος τεταγμένου τε καὶ ἀπαραβάτου ῥυθμοῦ), « chant de louange véritable pour l'inapprochable et indicible gloire de Dieu » (7). Dans ce concert, chaque qualité met, par son opposition même, l'autre qualité en valeur « de sorte que dans le mouvement ressort le stable et dans le tranquille la perpétuité du mouvement ». Dans cette sympathie universelle (συμπάθεια πάντων) s'incarne l'idée pure de la musique (ἡ πρώτη τε καὶ ἀρχέτυπος καὶ ἀληθής ἐστι μουσική) que la Sagesse de Dieu a composée elle-même (8).

L'homme est par la constitution de son corps un microcosme, ses proportions harmonieuses sont l'image de la

---

(1) *C. Eunom.* 5 ; II, 682 B.
(2) *De mortuis* III, 500 BC. Cf. *In hexaëm.* : I, 92 CD.
(3) *De mortuis* III, 500 CD.
(4) *In Eccles. h.* 7 ; I, 724 D.
(5) *In Christi ressurr. or.* 3 ; III, 672 D.
(6) Ἡ δὲ τοῦ παντὸς διακόσμησις ἁρμονία τίς ἐστι μουσικὴ πολυειδῶς καὶ ποικίλως κατά τινα τάξιν καὶ ῥυθμὸν πρὸς ἑαυτὸν ἡρμοσμένη, καὶ μήποτε τῆς συμφωνίας ταύτης διασπωμένη, εἰ καὶ πολλή τις ἐν τοῖς καθ' ἕκαστον ἡ τῶν ὄντων διαφορὰ θεωρεῖται. *In Ps. c.* 3 ; I, 440 C.
(7) *Ib.* 440 D-441 A.
(8) *Ib.* 441 B-C.

musique du monde. Et comme « tout ce qui est selon la nature, est cher à la nature », l'homme se reconnaît dans la musique comme dans un miroir (ἀναθεωρεῖ ἑαυτὴν ἡ φύσις) (1). Dans la mélodie polyphonique du devenir l'âme perçoit comme un écho de l'infinité divine à laquelle elle aspire, et par sa beauté même elle risque de s'en laisser séduire. Non plus cette fois par une partie du monde érigée en absolu, mais par le chant du devenir tout entier.

Cependant lorsque l'âme infinie voudrait se rassasier du devenir infini du monde, elle s'aperçoit qu'elle est comme un homme « qui poursuit la tête de son ombre, elle court après une chose insaisissable » (2). Car toute volupté matérielle s'éteint avec l'atteinte du plaisir, et il faut l'interrompre « pour que le désir de la jouissance revienne » (3). Ainsi c'est le relèvement perpétuel du désir par le dégoût (4). L'infinité matérielle ressemble « à un jeu d'enfant dans le sable : le plaisir qu'il trouve à la construction s'éteint en même temps que la joie du travail..., et le sable s'écroule et ne laisse aucune trace des choses faites avec peine » (5). « Comme ceux qui écrivent dans l'eau s'appliquent bien à dessiner des signes de leur main... mais il n'en reste rien sur la surface, ... ainsi en est-il de toute recherche et de toute activité qui poursuit la volupté » (6). L'âme voudrait se donner l'illusion d'une marche raisonnée vers une fin. « Mais, comme les bêtes peinant à la meule, nous tournons en rond, les yeux bandés, dans la meule de cette vie. ... Je vais te dire cette ronde : Faim, satiété, sommeil, veillée, évacuation, remplissement, toujours l'un suit l'autre, et l'autre suit l'un, et de nouveau l'autre, et jamais la ronde ne prend fin, jusqu'à ce que nous échappions à cette meule » (7). L'âme voudrait encore

(1) *Ib.* 444 A.
(2) *De Beat. or.* 4 ; I, 1245 A.
(3) *Ib.* 1244 D
(4) *In Eccles.* 2 ; I, 648 D.
(5) *Ib.* 1 ; I, 628 CD.
(6) *Ib.* 4 ; I, 677 D-680 A.
(7) *Or. de Placilla.* III, 888 D.

se donner l'illusion que son désir infini à lui seul la fait en quelque sorte monter. Mais elle est « comme ceux qui escaladent une pente de sable : même s'ils ont l'air de parcourir de leurs pieds de grands espaces, ils se lassent en vain ; à chaque fois le sable glisse vers le bas, de sorte qu'il y a bien l'effort du mouvement, mais aucun progrès » (1). Nous ne pouvons arrêter le fleuve du devenir et nous approprier ce qui passe : « Aucune des choses passagères n'est à nous. Comment tenir ce qui se dissout et s'écoule ? S'il est vrai que le spirituel et l'immatériel demeure, mais que la matière passe dans une altération et un flux perpétuel, celui qui lâche le stable doit être entraîné lui-même par le courant de l'instable, et qui perd le stable comme l'instable, se trouve trahi par les deux » (2). Mais alors comment se comporter devant cette symphonie du monde ? Il faut acquérir le sens de la relativité de chacun de ses éléments, pour ensuite en voir la transparence : il n'y a que les sots à vouloir ériger autour d'eux les choses sensibles comme un mur qui leur coupe la vue sur l'au-delà spirituel (3). Alors seulement la vraie soif spirituelle se transforme en une sorte de soif maladive, comme l'éprouvent ceux qui ont été mordus par un serpent (4), et le désir devient maudit comme le tonneau des Danaïdes (5), pour finalement ne laisser dans l'âme que la honte (6). Ainsi la forme, dans laquelle on cuit les briques se retrouve à chaque fois vide et brûlante (7). L'avare, — et quiconque voudrait arrêter le devenir pour s'en emparer est un avare, — ressemble dans l'immensité de son désir à la mer, vers laquelle accourent sans interruption les fleuves, mais qui n'en devient

---

(1) *Vit. Moys.* 405 CD.

(2) *In Cant. h.* 2 ; I. 804 BC.

(3) *De an. et res.* III. 21 D-24 A.

(4) *In Eccles. h.* 8 ; I. 737 A.

(5) *De beat. or.* 4 ; I, 1244 B.

(6) Le phénomène de la pudeur et de la honte a occupé Grégoire plusieurs fois : *In Eccles. h.* 3 ; I, 650 D ; *In Ps.* c. 4 ; I, 447 A ; *De an. et res.* ; III, 92 B.

(7) *Vit. Moys.* I, 344 A.

pas plus pleine (1). Chaque chose de ce monde, qui paraît d'une perfection absolue, est en effet défectueuse dans ce qu'elle possède de plus parfait : « *Terra stat in aeternum !* Mais qu'y a-t-il de plus pénible que cette fixité sans mouvement ? La mer est agitée en un mouvement sans borne, — qu'y a-t-il de plus dépourvu de sens ? » (2).

Mais en contemplant ce monde, l'homme ne se contemple-t-il pas lui-même ? « O hommes, quand vous considérez l'univers, vous comprenez votre propre nature ! » (3). La même limitation par les extrêmes se retrouve dans la vie de l'esprit, là aussi règne « une certaine harmonie qui résulte des contraires » (4), une eurythmie vitale (ἡ τῆς ζωῆς εὐρυθμία) qui est le fruit de la juste mesure entre une tension trop forte de la corde et son relâchement excessif (5). Car « toutes les tendances de notre âme s'opposent mutuellement sans union possible, finissent l'une dans l'autre et se limitent l'une par l'autre » (6). Ainsi il n'y a pas de vertu particulière qui puisse être parfaite en elle-même : « Il est impossible qu'un aspect de la vertu, séparé des autres, puisse être désigné à lui seul comme vertu parfaite » (7). Seulement la synthèse véritable n'est plus ici une sorte d'harmonie immanente des parties entre elles, comme dans le monde matériel ; l'unité ne peut venir que d'une aspiration plus fondamentale, d'un devenir spirituel plus ardent qui arrache l'âme à la plaine horizontale de la matière pour l'élever vers Dieu, le bien infini, seul capable de la libérer du souci irréalisable d'un infini immanent. « Car voici la réussite suprême de la mutabilité : le progrès dans le bien, où, dans une altération heureuse, nous nous trouvons sans cesse transformés vers le plus divin. Ce qui donc paraissait redoutable, — je veux dire la mutabilité de

---

(1) *In Eccles. h.* 1 ; I, 628 C.
(2) *Ib.* 625 A-628 A.
(3) *Ib.* 625 B.
(4) *Catech.* c. 6, II, 25 C.
(5) *In Ps.* c. 3, I, 444 ABC.
(6) *In Cant. h.* 5 ; I, 873 D.
(7) *De Beatit. or.* 4, I, 1241 CD

notre nature, — se révèle ainsi à nous comme l'aile qui nous portera vers les choses plus grandes » (1). Cette aile, c'est l'amour, qui seul établit « l'équilibre entre le trop et le trop peu » (2), en dépassant toute la région des oppositions relatives, et en s'élançant vers le bien infini, dans lequel « on ne peut espérer le rassasiement ni trouver le dégoût, mais où l'aspiration ne se détend pas dans la communion et où le désir garde toute son ardeur dans la jouissance » (3). « Celui qui reçoit en lui ce qu'il désire, est plein de la chose désirée. Car ici ce n'est pas comme dans le remplissage d'un corps qui se vide après avoir été rempli, et la boisson ne reste pas inerte en lui, mais la divine source, si elle pénètre en quelqu'un, transforme en elle celui qui la touche et lui transmet sa propre puissance » (4). Puissance de désirer toujours davantage, « car Dieu n'a pas de fin. Et ainsi, il ne peut en être autrement : le désir de celui qui participe, ne peut avoir aucun repos (στάσις) parce qu'il s'élance dans l'interminé et l'infini » (5). D'où la définition de l'esprit créé : « Vouloir toujours posséder plus pleinement le beau, voici peut-être la perfection (τελειότης) de la nature humaine » (6). Définition toute dynamique, dont le sens complet se révèlera dans la deuxième partie de cette étude. Il nous suffit ici de comprendre que l'infinité de l'esprit créé s'oppose irréductiblement à celle de la matière comme à celle de Dieu, à l'infini quantitatif, qui est celui du nombre, du vide (κένωμα καὶ οὐδὲν), du temps et par là du fini même, comme à l'infini incréé, « qui est éternellement ce qu'il est, toujours égal à lui-même, au-dessus de toute croissance et de tout déclin, incapable de recevoir une bonté nouvelle » (7). Entre le désir sans assouvissement et la possession sans désir, l'es-

(1) *De perf. Christ. forma* III, 285 BC.
(2) *De beatit. or.* 5 ; I, 1252 B.
(3) *In Eccles. h.* 2 ; I, 648 D-649 A.
(4) *In Ps.* c. 5, I, 452 BC.
(5) *Vit. Moys.* I, 301 AB.
(6) *Ib.* 301 C.
(7) *In Cant. h.* 6 ; I, 885 D.

prit créé réalise cette synthèse paradoxale d'un désir qui ne fait que croître dans la jouissance, parce que l'infinité de l'objet aimé augmente et rajeunit (ἀνανεάζουσα) en lui pour toute l'éternité (εἰς τὸ ἀΐδιον) (1) l'élan tendu (τόνος) vers un but qui ne peut être atteint (2). Ainsi les œuvres mystiques de Grégoire de Nysse sont toutes construites sur l'idée d'un dépassement perpétuel de soi-même : « Toujours plus haut, plus grand que lui-même. » La vie de Moïse, le commentaire du Cantique, les sermons sur les béatitudes sont des ascensions mystiques sans fin possible (en quoi elles diffèrent essentiellement de celles d'une sainte Thérèse). L'objet étant infini, la course l'est aussi, toute computation dès lors s'évanouit. Arrivée à un sommet nouveau, c'est comme si l'âme n'avait pas encore fait le premier pas (3).

Mais avec cette analyse du double devenir infini, l'un horizontal, l'autre vertical, nous sommes encore loin d'avoir une philosophie concrète de l'homme. Car il nous manque essentiellement une doctrine concernant les rapports de la matière et de l'esprit en général, et plus particulièrement l'unité des deux dans le composé humain. Nous ne cachons pas que cette doctrine n'est élaborée que partiellement par Grégoire et que la vue d'ensemble offre plusieurs difficultés. Cependant elle est le présupposé indispensable pour toute son anthropologie religieuse.

3. — Esprit et matière

« Puisque notre nature est double, mélange de spirituel et de sensible, notre vie elle aussi est par conséquent double » (4). « Double est l'homme, composé d'âme et de corps, double aussi la vie » (5). Mais déjà nous avons vu que ces

(1) *C. Eunom.* 8 ; II, 792 D.
(2) *Vit. Moys.* I, 401 AB.
(3) *In Cant. h.* 6, I, 892 : « Elle apprend qu'elle est aussi loin d'avoir atteint la fin que ceux qui n'ont pas encore entrepris le premier pas. »
(4) *In Eccles. h.* 8 ; I, 736 B.
(5) *In Eccles. h.* 6 ; I, 709 D.

deux réalités n'étaient pas sans analogie : le devenir matériel dégageait, comme le fruit de son mouvement indéfini, un je ne sais quoi de spirituel, qui était la loi, l'ordre, le rythme, la musique. Le devenir spirituel, de son côté, avait ses racines profondes dans la temporalité (αἰών) qui souvent se confondait avec la matérialité même. Il est difficile de dire quelle est, en termes exacts, cette matérialité que Grégoire attribue à l'esprit créé comme tel. Il n'y a pas de doute que l'esprit garde une certaine relation au lieu et à l'espace (1). Grégoire semble même envisager comme possible une certaine matérialisation des âmes à la suite d'un amour excessif des choses terrestres (2), et qui expliquerait l'apparition des fantômes dans le cimetière.

Quoi qu'il en soit du degré de matérialité de l'esprit créé, l'assertion inverse, celle de la spiritualité de la matière, trouve chez Grégoire un large développement. La matière en effet se compose tout entière de qualités (ποιότης), telles que la couleur, la surface, l'épaisseur, le poids, qui par leur concours constituent le corps. Or ces qualités sont en elles-mêmes spirituelles (νοητόν), ce sont des prédicats universels que nous attribuons à un sujet (ὑποκείμενον), et dont la convergence seule constitue l'objet sensible (3). Il est possible de résoudre un corps en des concepts définis, dont aucun n'est identique avec le sujet particulier (4). En dehors de ces concepts (λόγος), il ne reste plus rien (5). « En résolvant le phénomène en ce qui le constitue..., je ne vois

(1) Voir les textes rassemblés chez Diekamp : *op. cit.* 230-231.

(2) *De an. et res.* ; III, 88 BC.

(3) *De hom. op.* c. 24 ; I, 212 D-214 B.

(4) Ἕκαστον ποιότητος εἶδος λόγῳ τοῦ ὑποκειμένου χωρίζεται. Ὁ δὲ λόγος νοητή τίς ἐστι, καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωρία. *Ib.* 212 D.

(5) *De an. et res.* ; III, 41 A. C'est là la différence de la théorie de Grégoire et de celle des Néoplatoniciens, qui eux aussi dissolvaient la matière en qualités spirituelles. Plotin et Origène (*C. Cels* IV, 56) connaissent un dernier *suppositum* matériel. Grégoire dissout πᾶσαν τὴν ὕλην (*hom. op.* c. 24). Il y a cependant chez lui le χώρημα δεκτικόν, l'αἰών, qui remplace en quelque manière la ὕλη. Sur le rapport de l'αἰών et des qualités spirituelles il ne s'est pas prononcé. (Comparer Hans MEYER, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, nach den Quellen dargestellt. (Bonn, 1914), p. 109 *sq.*)

pas ce qui pourrait rester comme objet de connaissance » (1). Les qualités de la matière « constituent donc pour celui qui l'étudie une limite en dehors de laquelle il ne peut rien imaginer (ἐν φαντασίᾳ λαβεῖν) » (2). Grégoire dit expressément que ces qualités sont « perçues par l'esprit et non par les sens » (3), puisque ce n'est que le résultat de leur synthèse qui produit l'objet sensible : ce sont, « prises en elles-mêmes, des pensées (ἔννοιαι) et de purs concepts (ψιλὰ νοήματα) » (4). Il ne faudrait pas non plus dire qu'attribuées à un sujet préexistant elles deviennent matérielles. Ce sujet ne pourrait être autre que l'espacement lui-même, mais Grégoire l'énumère pareillement parmi les « pensées ». Ce n'est que par la synthèse de tous ces points de vues (νοήματα) que la matière devient réelle (ὕλη γίνεται) (5). Mais quel est le sujet de ces pensées ? Il va de soi que Grégoire n'entend nullement exclure l'homme, puisque celui-ci est capable de résoudre le phénomène en ses constituants. Mais le sujet primaire reste Dieu. Car Dieu seul peut donner à ses idées une vie propre, lui seul peut créer des concepts intériorisés. Ces « principes spirituels » des corps (νοερὰς ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν), Grégoire les nomme aussi des « forces spirituelles » (νοητὰς δυνάμεις) (6). Dans son explication de l'Hexaëmeron, il insiste avant tout sur le fait que la parole (λόγος) de Dieu, commandant l'apparition successive des êtres, fut une parole intérieure à ces êtres mêmes, une voix vivante, qui était l'œuvre elle-même (7). « La parole: c'est l'œuvre ». « Il posa ses paroles en elles. » (Ἔθετο ἐν αὐτοῖς τοὺς λόγους) (8). « Le verbe est immanent à la Création » (9). Ce verbe de Dieu est donc une force à la fois

(1) *C. Eunom.* 12 ; II, 949 A.
(2) *In Cant. h.* 6 ; I, 885 C.
(3) *De an. et res.* ; III, 124 D.
(4) *In hexaëm.* I, 69 CD.
(5) *Ib.*
(6) *De hom. op.* I, 213 B
(7) *In hexaëm.* I, 73 A.
(8) *Ib.* C.
(9) *Ib.* B.

vivante et constructrice : « une puissance artisane » (τεχνικὴ δύναμις) (1), une voix qui éclate par le dedans : δι' αὐτῶν ἐκφωνούμενος (2), et dont la splendeur spirituelle « dépasse toute pensée humaine » (πᾶσαν ἔννοιαν παριὼν ἀνθρωπίνην) et nous apparaît pour cela à travers le brouillard des sens (3).

De cette théorie tirons deux conclusions : l'une gnoséologique, l'autre ontologique. Pour ce qui concerne la connaissance : le spirituel apparaîtra donc à la fois comme ce qui est supérieur et intérieur au donné des sens. Les sens, qui n'appréhendent que ce qui est concret (c'est-à-dire composé d'éléments spirituels), ne peuvent s'approcher de la simplicité du spirituel que par abstraction, décomposition, élimination, sans l'atteindre en lui-même : « Partout où dans l'exploration des choses avec la raison raisonnante nous tâtonnons comme des aveugles, le long des murs, vers la porte..., nous rencontrons les qualités (corporelles)... et ainsi nous sommes pris de découragement et tentés de croire que (le spirituel) n'existe pas du tout » (4). Mais si la résolution du corps en ses éléments spirituels le supprime, elle nous livre en même temps l'être spirituel, en vain cherché par les sens. Et ainsi « nous sommes guidés par l'activité des sens elle-même vers une chose suprasensible, vers une idée » (5). Les sens « sont des poteaux indicateurs pour pénétrer du visible plus avant dans l'invisible » (6).

Grégoire est-il donc un idéaliste et un platonicien ? Idéaliste, oui ; platonicien, non, ou du moins, il ne l'est que sous certains aspects restreints. Cette philosophie se situe hardiment entre Platon et Aristote. De Platon, elle emprunte l'universel concret, mais en rejetant la « séparation », le χωρισμός : il n'existe d'autres idées que ces êtres

(1) *Ib.* 113 C.
(2) *Ib.* 88 C.
(3) *Ib.* 76 A.
(4) *De an. et res.* ; III, 41 B.
(5) *Ib.* III, 28 C.
(6) *Ib.* III, 33 BC.

concrets qui sont en même temps des forces, des entéléchies. D'Aristote elle tient cet immanentisme résolu de l'idée incorporée, du εἶδος ἔνυλον, mais sans lâcher pour autant l'universalité et la spiritualité non seulement abstractive, mais existante du concept. Seul, son idéalisme conséquent permet à Grégoire de maintenir cette position intermédiaire. Le concept peut être à la fois universel comme pensée et concret comme force (1).

Ces explications étaient nécessaires pour comprendre l'anthropologie de Grégoire. En laissant de côté la structure ontologique du pur esprit créé, mal éclairée par Grégoire, nous concevons cependant bien un être tel que l'homme, à la fois spirituel et matériel, à la fois unité concrète de nature et multiplicité d'individus. Il est spirituel, non seulement de la façon dont l'est la matière, c'est-à-dire pensée d'un autre sujet, mais par la puissance supérieure de la réflexion. Par cette même puissance, il échappe à la multiplicité du sensible pour être une parfaite unité, universelle et concrète à la fois. En tant que matérielle par contre — de quelque manière que ce contact avec la matière ait été causé —, la nature humaine est communiquée à des individus sans nombre, isolés dans le temps et l'espace, mais participant à une même et identique nature universelle et concrète. Le nombre ne touche en aucune façon cette unité. On peut appliquer ici la parole de Grégoire à propos des « richesses spirituelles » : « Elles font comme le soleil, qui laisse participer tous ceux qui regardent vers lui, et passe tout entier dans la possession de chacun d'eux » (2). Ainsi chaque homme participe à cette nature d'une manière absolument identique, le premier homme n'était pas plus homme que le dernier (3), alors même que la nature se transmet par génération. Voici donc ce qu'il

(1) Déjà chez Philon, δύναμις et λόγος se confondent (BRÉHIER : *Philon*, 1925, p. 156-7). Mais Philon ne possède pas encore la hardiesse métaphysique de Grégoire.

(2) *Beatit. or.* 1 ; I, 1196 D.

(3) *C. Eunom.* 1 ; II, 304 BC. Ceci est dit autant contre Philon (*De op. m.* § 141) que contre Eunomius.

faut à tout prix réaliser : la nature humaine en tant que spirituelle est un universel concret parfaitement un, en tant que matérielle elle est ce même universel concret participé par d'innombrables individus. *L'un sans l'autre est impensable*, toute idée étant à la fois entéléchie. La nature humaine n'existe pas en dehors de la totalité des individus concrets, mais cette totalité supporte une unité universelle à la fois *ante rem* et *in re*. Nous avons déjà vu que l'esprit créé en tant qu'esprit se définissait par l'identité du principe et de la fin, sans espacement (matériel et temporel) intermédiaire. Si par contre ce même esprit est à la fois matériel — et c'est le cas de l'humanité —, cette possession de sa propre fin sans médiation (ἀδιαστάτως) devra se doubler d'une διάστασις temporelle, qui sera l'histoire de l'humanité. Dans cet ordre, la nature humaine entre dans le devenir matériel, elle est « transfusée » par la génération (1). Nous voyons qu'évidemment *ni le « créatianisme » ni le «traducianisme* » ne peuvent s'appliquer à cette conception : la nature transmise (corps et âme) n'est pas dans la dimension du temps, en tant qu'elle est *la* nature humaine. Mais c'est elle précisément qui est directement et immédiatement créée par Dieu. « Il ne faudrait donc pas dire d'une façon stricte qu'Adam a engendré un autre être que lui-même (οὐσίαν παρ' αὐτὸν ἄλλην), mais plutôt que de lui-même il a engendré un autre lui-même » (2). Comme chaque homme individuel « est en lui-même un véritable peuple d'hommes, où il ne manque pas un membre : ni l'embryon, ni le nourrisson, ni le garçon, ni l'adolescent, ni l'homme, ni le père, ni le vieillard » (3), et que chacun est malgré cela un « individu », de même l'humanité.

metafisica del genere

---

(1) *In Cant. h.* 13. I. 1052 D ; *In illud.* etc., I. 1312 AB ; *In Ps.* c. 8 ; I, 479 AB ; *C. Eunom.* 3 ; II, 592 CD.

(2) *C. Eunom.* 3 ; II, 592 D. STEPHANOU (*Echos d'Orient*, 1932, p. 304 sq.) voudrait voir en Grégoire un pur traducianiste. Il est vrai que l'image du rejeton fiché en terre et qui s'acquiert une vie indépendante (*de an. et res.* III, 125 C) y prêterait, si on l'isolait de l'ensemble de la doctrine. Mais cet ensemble précisément s'oppose à une étiquette si univoque.

(3) *De an. et res.* ; III, 141 CD.

Grégoire aime à la reconnaître dans cette brebis que le Christ prit sur ses épaules (1). Elle signifie donc bien les hommes concrets, mais en tant que leur unité elle-même est concrète. Grégoire appelle cette unité des noms les plus divers : « plérôme de la nature « (2), « nature universelle » (3), « notre nature » (4), « l'humanité » (5), etc. Le raisonnement à première vue étrange des petits traités trinitaires finit par nous convaincre que cette unité n'est nullement « générique » au sens de la logique. Pourquoi, objectait-on, n'est-il pas possible de parler de plusieurs Dieux, sous prétexte que la nature des trois Personnes est identique, puisque l'on parle de plusieurs hommes dans les mêmes circonstances ? La réponse ne souffre aucune hésitation : On ne parle de plusieurs hommes que par abus, καταχρηστικῶς. On ne le fait que pour des raisons pratiques, comme ce ne sont également que des raisons pratiquent qui défendent de parler de trois Dieux. Reste en effet la différence de la simultanéité intemporelle des personnes divines et de la succession temporelle et matérielle des hommes, celle-ci donnant lieu au nombre et par là à une distinction quelque peu différente (6). Il n'en reste pas moins que loin de comprendre l'essence divine comme une essence abstraite, Grégoire préfère lui assimiler l'essence concrète de l'humanité.

Nous comprenons dès lors la subtile priorité réciproque appliquée par le « De hominis opificio » à la création de l'homme. « Il y a une certaine dualité dans la fondation de notre nature » (7). Cette double constitution correspond

(1) *In Eccles.* h. 2 ; I, 642 ; *Adv. Apollin.* II, 1153 C ; *C. Eunom.* 2 ; II, 546 C ; *ib.* 4 ; II, 635 B ; *ib.* 12 ; II, 890 AB ; *In Cant. h.* 2 ; I, 801 A.

(2) *Hom. op.* c. 17 ; I, 185 C.

(3) *Ib.* B.

(4) *C. Eunom.* 12 ; II, 989 D.

(5) τὸ ἀνθρώπινον. *Hom. op.* c. 17 ; I, 180 C.

(6) Tandis que les hypostases humaines se distinguent numériquement (*Quod non sint tres Dii :* κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ : II, 120 B), Dieu est absolument simple (παντελῶς ἁπλοῦν : *C. Eun.* 1 ; II, 324 D) et sans composition (ἀσύνθετον : *C. Eun.* 10 ; II, 848 A). Il n'y a que les êtres limités à pouvoir être comptés : *Quod n. sint,* etc. ; II, 132 A.

(7) *De hom. op.* c. 16 ; I, 181 B.

aux deux récits de la Genèse : la création à l'image de Dieu et la formation du limon de la terre, homme et femme. L'image réside dans la nature tout entière, car l'image ne peut appartenir qu'à l'esprit. Et la nature commune est précisément (par l'immédiateté du principe et de la fin) ce qu'il y a de spirituel dans l'homme. « L'image ne se trouve pas dans une partie (μέρος) de la nature, et la beauté (χάρις, Grâce) ne se trouve pas dans une propriété particulière, mais cette vertu (δύναμις) s'étend d'une manière égale sur toute la race. La preuve en est que dans tous l'esprit (νοῦς) habite d'une façon identique (ὡσαύτως) (1). Mais voici ce qui est très caractéristique : La création « spirituelle » de l'humanité est première (2), non seulement dans le récit de Moïse, mais parce que nécessairement ce qui est plus spirituel précède ce qui est plus matériel (3). Mais cette antériorité de la création spirituelle ne pouvait être effectuée que par la connaissance de Dieu, englobant « d'avance » d'un seul regard tous les hommes *individuels*, qui devaient participer à cette nature :

Quand il est dit : « Dieu créa l'homme », l'imprécision de ce mot montre qu'il s'agit de la nature humaine tout entière. Car la créature n'est pas immédiatement nommée Adam, comme le fait l'histoire plus tard, mais le nom d'homme est appliqué à l'être créé non comme un nom propre, mais comme un nom commun. Par cette désignation commune de la nature nous sommes donc portés à croire que par la prescience et la puissance divine toute l'humanité fut embrassée dans cette première constitution. Car il

(1) *Ib.* 185 C.

(2) *Ib.* 181 CD.

(3) Cf. *ib.* c. 24, I, 213 B : ἐκ τῆς ἀσωμάτου φύσεως τὰς νοερὰς ταύτας ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν ὑποστῆναι. Il est évident que toute priorité *temporelle* de la nature unique par rapport aux individus est à exclure, comme le remarque justement KRAMPF (p. 13, note 1) contre HAYD (préface à la traduction de Grégoire de Nysse, Bibliothek der Kirchenväter, 187, I, p. 51 sq.). Seulement KRAMPF interprète la première création comme une création purement « idéale » (de même que MOELLER et HILT : « das πλήρωμα... ist nur ein universaler Begriff », p. 17-18 ; AUFHAUSER, p. 46), et l'assimile avec la plupart des interprètes à une « idée » platonicienne (cf. AUFHAUSER,, p. 62 et SLOMKOWSKI : *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin*, 1938, p. 106-108).

est impossible d'admettre quelque chose d'indéterminé dans les œuvres de Dieu, mais il faut croire que chaque être existant a sa limite (πέρας) et sa mesure. De même qu'un homme particulier est circonscrit par la grandeur de son corps..., ainsi, me semble-t-il, la plénitude de l'humanité fut embrassée par la puissance de providence (προγνωστικῇ δυνάμει) de Dieu comme en un corps unique (1).

---

(1) *Ib.* c. 16 : I, 185 BC.

L'idée sous-jacente à cette conception de l'être universel est l'idée stoïcienne du καθόλον constitué par ses parties concrètes. L'universel, c'est le monde lui-même, ce n'est pas une réalité distincte de lui. Ecoutons MARC-AURÈLE : « Tous les êtres particuliers sont à la substance comme un grain de figue » (X, 17), « comme la nature de la feuille est une partie de la nature de la plante » (VIII, 7). « Ce si grand corps se parachève de tous les corps » (V, 8). La totalité est donc bien un *résultat* : « Un, en effet, est le monde que composent toutes choses » (εἷς ἐξ ἁπάντων, VII, 9). Mais ce tout n'est pas pour autant un amoncellement de parties juxtaposées. La totalité concrète est une vraie totalité organique et vitale, qui par son immanence dans les parties les rend semblables et apparentées entre elles (οἰκείως ἔχει, IX, 1). « Aucune, peut-on dire, n'est étrangère aux autres, car toutes ont été ordonnées ensemble et contribuent ensemble au bel ordre du même monde » (VII, 9). « Toutes s'enchaînent les unes aux autres, et toutes, pour cette raison, sont amies entre elles » (VI, 38). Chaque être, par rapport à l'autre, est « ὁμόφυλος, συγγενής, κοινός » (III, 11). Ils se rencontrent dans l'identité non pas de l'idée, mais de la terre, de la lumière, de l'air (IX, 8).

Rien de plus faux donc que de concevoir le « cosmopolitisme » stoïcien comme provenant d'un individualisme libéral, d'un atomisme social. Le λόγος κοινός, la raison commune (IV, 4) à tous les êtres raisonnables est une vraie identité, comme celle de « l'air que tous nous respirons », avec la différence que cette atmosphère commune est consciente dans de multiples individus : « En effet, plus un être est supérieur aux autres, plus il est prêt à se mêler et à se confondre avec son semblable » (IX, 9). Suit une description de l'instinct social à tous les degrés de l'être qui prélude aux célèbres pages de l'Aéropagite et qui montre à l'évidence combien pour Marc-Aurèle cet instinct est basé sur une unité naturelle, « physique » : « Ils ont beau se fuir, ils sont maintenus ensemble, car la nature est la plus forte », κρατεῖ γὰρ ἡ φύσις. Et cette unité ne vient pas (comme on pourrait le croire en simplifiant l'opposition entre le Platonisme et le Stoïcisme) d'en bas : « La nature du pécheur lui-même est d'être mon parent, qui participe, non du même sang et de la même semence, mais de l'intelligence (νοῦς) et d'une parcelle de la divinité » (II, 1).

Si l'on se souvient combien Origène est imprégné de stoïcisme, on se gardera peut-être d'affirmer trop hâtivement le caractère individuel et atomiste de sa « cité des esprits ». La cité céleste est présentée par lui comme une mère qui porte dans son sein tous ses enfants (*fragm. in Cant.* MIGNE, 17 ; 270, *frag. in Prov.* 17, 201), elle est le vrai Adam qui nous porte tous en lui (*In Rom.* 5, 1 ; M. 14, 1010, comparé à 6,4 ; M. 14, 1029). Tous les esprits sont unis dans la participation ontologique au Logos unique, dans le Christ et en Dieu toute la créature ne forme qu'un seul soleil (*frag. in Eph.* ; éd. Gregg, Journal of theol. studies,

Ce qui est exclu avec toute la force possible dans ce texte, c'est l'idée d'une unité purement idéale, indéterminée quant à ses applications particulières. Non, pour pouvoir être constituée *d'avance*, il faut à cette nature ses limites existentielles précises. Elle est, dans un sens très exact, la somme concrète des êtres qui la constituent. Le cercle de la constitution mutuelle du « réel » et de l' « idéal », du « spirituel » et du « matériel » est donc absolument clos. Nous voilà bien loin de Platon, et même de Plotin.

Une dernière précision : même en excluant l'idée anthropomorphique d'une création de « l'humanité » temporellement antérieure à la création d'Adam, ne reste-t-il pas une hésitation sur le caractère « réel » ou « idéal » de cette création ? La question n'est-elle pas d'autant plus difficile que l'esprit possède ἀδιαστάτως son τέλος, qu'il ne semble donc pas qu'on puisse, strictement, admettre les deux, en plaçant l'état « idéal » au commencement, l'état « réel » à la fin de l'histoire (διάστημα) ? Il n'y a pour échapper à ce dilemme qu'une solution : les catégories ne peuvent s'appliquer *disjunctive* à l'esprit. Il est les deux à la fois. Il est « idéal » en tant que précédant logiquement l'histoire réelle.

1902, 413). — Pour Grégoire de Nysse, le caractère d'unité concrète et spirituelle de la nature est encore plus accentué.

Il ne faut donc pas songer ici à opposer une conception impersonnelle de la nature (qui partirait, comme l'état « raciste », d'en bas) où les individus ne seraient qu'imparfaitement individualisés (« ratione materiae ») à une conception « personnelle » (d'un état libéral, unité abstraite d'individus indépendants). Marc-Aurèle voyait très juste en affirmant que seul le mode de distinction entre nature et individus change à mesure que l'on remonte les degrés de l'être : L'indépendance des parties augmente sans dommage pour l'unité (ἔτι κρειττόνων καὶ διεστηκότων... ἕνωσις ὑπέστη. IX. 9. Trad. Trannoy, coll. des Univ. de France, 1925). L'unité devient « morale » tout en restant « physique », elle reste principe a priori tout en devenant résultat a posteriori.

Saint Thomas exprimera l'indépendance de l'individu par des catégories « essentielles » (l'ange constituant une « espèce »). Suarez sera peut-être plus heureux en l'exprimant par l' « existence ». Il est important à noter que l'individuation ne s'accomplit pour Grégoire de Nysse que *de facto « ratione materiae »*. Si les hommes n'avaient pas péché, ils se seraient multipliés spirituellement comme les esprits purs. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne « platonise » pas : « Platon und der griechische kreis bleiben verlassen. sie sind unwiederbringlich dahin, auch wenn die gleichen worte weiterklingen. » (Willms : ΕΙΚΩΝ I, 1935, p. 116).

Il est « réel » en étant, nous l'avons vu, le résultat de cette histoire. Mais l'on pourrait également dire qu'il est « réel » comme point de départ de l'évolution (le λόγος-δύναμις qui est νοερὰ ἀφορμή), « idéal » à son arrivée, où il réalise totalement sa conscience réflexive.

Cependant notre lucide construction philosophique n'a oublié qu'une chose, qui risque de tout obscurcir : le rôle du péché et de la liberté, la place exacte de la chute originelle. Le péché a-t-il été commis par « l'humanité » ou par le « premier homme » ? Et où se situe dès lors, concrètement, le paradis ? C'est ici qu'à première vue du moins, Grégoire semble tomber dans des contradictions ouvertes. Soit que l'on se place du point de vue « spirituel », « origéniste », de la préexistence de l'humanité « idéale », soit que l'on adopte la perspective « réaliste », « irénéenne », qui envisage l'homme comme le produit d'une évolution naturelle de la terre, dans les deux cas l'on peut tirer de Grégoire une doctrine belle et cohérente, mais impuissante à incorporer les données de l'aspect opposé. Ce dualisme serait-il son dernier mot ? Nous ne le croyons pas. Mais pour le prouver, il nous faut tâcher de pénétrer le sens de chacun de ces aspects opposés.

4. — Le devenir réel

Ce qu'il s'agit donc de montrer dans une première étude rapide, c'est le devenir de l'esprit à partir de la matière, ou, si l'on veut, la priorité « temporelle » du « réel ». Nous nous interdirons, non sans regret, de donner une analyse poussée de ces œuvres géniales que représentent le « Hexaëmeron » et « La constitution de l'homme », pour n'en résumer que quelques idées brèves. L'évolutionnisme de Grégoire prétend être une interprétation de la Genèse. Mais Moïse parle en « histoires », en « images » (1), il décrit d'une manière extérieure ce qui était intérieur : les λόγοι

(1) Ἱστορικῶς : *C. Eunom.* 12 ; II, 996 D ; 1064 D.

de Dieu ; il nous montre sous l'enveloppe d'un récit mythique « rien d'autre qu'une philosophie de l'âme, en contemplant la chose parfaite (τέλειον), selon une certaine nécessité d'ordre et de succession, comme le résultat final. Car dans l'être raisonnable tout le reste est récapitulé (περιείληπται) ». En décrivant cet « ordre et cette suite logique » (τάξις καὶ ἀκολουθία), — c'est là le fond même de son Hexaëmeron — Grégoire s'oppose énergiquement à une interprétation tropologique, telle que l'ont tentée « plusieurs avant nous » (1), il veut « à travers le sens, dans son acception propre », en dégager le sens *intérieur* (τῶν ῥητῶν ἐξετάσαι διάνοιαν) (2). Cela revient donc à une compréhension du texte qui n'est ni seulement littérale ni uniquement allégorique : « Ainsi nous sauvegardons à la fois le sens de la lettre et nous en dégageons le sens philosophique (φυσικὴ θεωρία) » (3).

Il est intéressant de noter que cette méthode exégétique correspond exactement à la théorie antiplatoniste du devenir réel. Origène, qui tenait la préexistence des âmes et une liaison assez étroite entre le monde matériel et le péché, préférait séparer le sens littéral et matériel du sens spirituel. Grégoire rejette ce dualisme : « Ceux qui prétendent que la cité des âmes est plus ancienne que la vie dans le corps ne me semblent pas exempts des doctrines païennes des Grecs concernant la migration des âmes » (4). Non, dans les semences de toutes choses (ἀφορμαὶ καὶ αἰτίας καὶ δυνάμεις) (5) déjà la matière et la vie, le corps et l'âme étaient parfaitement un (6). Car cette σπερματικὴ δύναμις (7) était, nous le savons, à la fois « λόγος » et « δύναμις ». C'est donc cette puissance active que Dieu créa « au commencement » et qu'il laissa se développer « pas à pas » (διὰ

(1) *In Hex.* I, 81 D.
(2) *Ib.* 68 D.
(3) *Ib.* 124 B.
(4) *Hom. op. c.* 28.
(5) *In Hex.* I, 72 AB.
(6) *De an. et res.* III, 125 C.
(7) *In Hex.*, I, 77 D.

βαθμῶν), « montant du moindre au plus parfait » (1). Car ni le ciel n'a été créé depuis, ni aucune autre partie du monde ajoutée, mais la création se tient en elle-même, sans avoir besoin d'une intervention nouvelle et sans diminution, durant dans ses mesures » (2). La « force vitale » (3), pure potentialité au point de départ (4), apparut d'abord dans la disposition ordonnée de la matière, puis elle montra sa « vitalité plastique » (5) dans l'éclosion des degrés successifs de la vie. Faut-il dire alors que la plante, l'animal et l'homme ne sont pas irréductiblement distincts ? Ce serait précisément tomber dans l'erreur grossière de ceux qui confondent, pour justifier la transmigration universelle, toutes les natures (6). Il faut plutôt dire qu'il y a continuité et discontinuité à la fois. Prenons un exemple dans l'ordre de l'ontogenèse : personne ne doute (οὐκ ἄν τις ἀμφιβάλλοι) que la semence déposée dans le sein de la mère se développe « sans qu'une nouvelle puissance vienne s'y ajouter », mais que l'âme tout entière s'y trouve et dirige les étapes de l'« explication », bien qu'elle soit encore « en puissance (τῇ δυνάμει) et inapparente (μὴ φαινομένη) » (7). Mais d'autre part personne ne voudrait appeler (οὐκ ἄν τις προσείποι) « un homme l'embryon qui ne vient pas à terme, mais seulement une puissance vitale (δύναμις) qui aboutirait, si elle était portée à terme, à la production (γένεσις) d'un homme. Mais tant qu'elle est inachevée, elle est autre chose et non pas un homme » (8). Les deux assertions sont également vraies, car dans cette dualité reparaît le mystère de la priorité (ἀρχή) et de la postériorité (τέλος) du spirituel.

D'ors

(1) *De hom. op.* c. 8 ; I, 148 B.
(2) *In Ps.* c. 6 ; I, 610 BC.
(3) *De an. et res.* ; III, 60 A.
(4) : ἐνεργείᾳ δὲ τὰ καθ' ἕκαστον οὔπω ἦν... Ὅπερ ἴσον ἐστὶ τῷ λέγειν · ὅτι ἦν καὶ οὐκ ἦν. *In hex.* I. 77 D-80 A.
(5) ὕλη ζωοπλασθεῖσα. *Contra Apollin.* II, 1256 A.
(6) *De hom. op.* c. 28 ; I, 229-233 ; *De an. et res.* ; III, 109 B.
(7) *Ib.* c. 29 ; I, 236 C.
(8) *Contra Apollin.* II, 1320 A ; cf. 1256 A : ἡ δὲ ὕλη ἐκείνη, θείᾳ δυνάμει ζωοπλασθεῖσα, ἄνθρωπος γίνεται.

Mais restons dans l'aspect du devenir réel. En étudiant les étapes ascendantes de la nature, nous n'y découvrons pas seulement une loi de progression nécessaire (ἀναγκαία τις τῆς τάξεως ἀκολουθία) (1), mais une loi de fondation nécessaire (ὑπόβαθρα). Chaque étape est la condition nécessaire de la possibilité de l'étape supérieure : la vie animale ne pourrait exister sans la vie végétale, la vie humaine n'aurait pu s'unir à la matière ni même à la vie végétale sans le fondement de la vie sensitive : « L'être intelligent ne peut s'incorporer autrement qu'en se mêlant à une sensibilité » (2). Cette loi est d'une application si rigoureuse que l'activité spirituelle elle-même requiert pour exister ce fondement sensible : « Il n'existe pas de sensation sans matière ni d'action spirituelle (δύναμις νοερά) sans activité sensitive (αἰσθήσεως ἐνέργεια) (3). Car ce qui est proprement spirituel en l'âme, c'est sa « puissance de discerner et de contempler » (4), mais ce discernement suppose une matière à synthétiser, ou à analyser (5). Nous ne sommes donc pas étonnés de voir entrer le temps lui-même, par l'intermédiaire de la sensation, dans l'activité spirituelle (6), car nous savons que tout l'être de l'esprit est, malgré sa possibilité de réflexion, déchiré par le διάστημα (7). La pensée humaine est un νόημα διαστηματικόν (8). Cet attachement de l'esprit à la nature se montre pratiquement dans ce fait d'expérience: « Si la nature va d'un bon train (εὐοδουμένης) dans sa propre constitution, l'esprit lui aussi peut agir, mais s'il lui arrive quelque accident, le mouvement

---

(1) *De hom. op.* c. 8 : I, 148 B (nous substituons τῆς au τῇ de l'édition de Migne).

(2) *Ib.* I, 145 B.

(3) *Ib.* c. 14 : I, 176 B : cf. *de an. et res.*, III, 60 CD.

(4) *De an. et res.*, III, 57 B.

(5) Voir les textes chez Hilt, *loc. cit.*, 62 sq.

(6) διὰ τοῦ χρόνου ἀνάλυσιν ἀεὶ διερευνομένη τὰ τῶν εὑρισκομένων πρεσβύτερα. *In Eccles. h.* 7 ; I, 729 C.

(7) κατὰ τὴν τοῦ χρόνου διαίρεσιν τῆς ζωῆς σχιζομένης *C. Eun* I ; II, 368 A.

(8) *De infantibus* III, 172 C.

de la pensée s'en trouve entravé » (1). Il en va de même pour la vie sensitive proprement dite, pour les πάθη. Ceux-ci sont loin d'être inutiles à la vie spirituelle, ils « portent d'une certaine manière l'âme sur leur dos et l'élèvent vers la hauteur » (2), la colère aussi bien que la concupiscence. « La raison, en les dominant, les transforme chacune en une vertu spéciale..., et l'on trouve ainsi que toutes ces motions, élevées elles aussi par la transcendance de l'esprit, sont conformées (συσχηματίζεται) à la beauté de l'image de Dieu » (3).

Ainsi le rôle admirable de l'homme à l'égard du monde commence à se révéler. Lui qui est le fruit suprême (4) de cette ascension de la nature, a comme devoir de l'unifier dans son esprit et de la présenter ainsi tout entière à Dieu. Il faudrait d'abord citer le beau passage où Grégoire décrit comment la terre devient homme, la matière se diversifiant en organes vivants, et tout cela pour prouver l'unité indissoluble de l'esprit et du corps et leur histoire commune (5). Tout l'univers est pour l'homme comme un vaste instrument qui lui permet de se communiquer et de s'épanouir :

Puisque l'esprit est en soi quelque chose de pensant et d'immatériel, il aurait une beauté incommunicable et sauvage (ἄμικτον), si son mouvement intérieur n'eût pu se révéler par une invention ingénieuse (ἐπίνοια). C'est à cette fin que fut nécessaire cette constitution organique, afin que le mouvement intérieur réussît à s'interpréter (ἑρμενεύσῃ) par la formation variée des articulations en touchant comme le plectre les organes destinés à la voix (6).

Grégoire décrit à loisir comment cet instrument admirable détend (λύσις) pour ainsi dire ses cordes pendant le sommeil, et comment l'âme alors n'en dégage que des accords fantastiques et troublés, les rêves (7). Mais malgré

(1) *Hom. op.* c. 15 ; I, 177 C.
(2) *In Ps.* c. 8 ; I, 478 C ; cf. *Beatit. or.* 6 ; I, 1276 A.
(3) *Hom. op.* c. 18 ; I, 193 BC.
(4) καθάπερ τινὰ καρπόν. *De an. et res.* III, 128 A.
(5) *Hom. op.* c. 30 ; I, 252 B-253 A.
(6) *Ib.* c. 9 ; I, 149 BC.
(7) *Ib.* c. 13 ; I, 165 B-172 A.

ces dépendances, le monde n'est que l'instrument multiple qui sert à l'unité de l'esprit. Après Origène (1) et avant Augustin, Grégoire admire la vaste « cité intérieure de l'esprit » (τὴν τοῦ νοῦ πόλιν), le réceptacle inépuisable de la mémoire qui accumule sans rien mélanger tout ce que les différents sens lui fournissent et qui unifie à l'intérieur ces données multiples, comme des voyageurs qui, entrés par diverses portes, se réunissent au centre de la ville (2). Car ce ne sont pas les yeux qui voient ni les oreilles qui entendent, mais c'est l'unique esprit qui regarde et qui entend par le moyen de ses sens (3). Loin de se subjuguer l'esprit, les sens le libèrent : afin que l'homme n'ait plus à chercher sa nourriture avec sa bouche, ses mains sont formées de façon à lui servir d'instrument. La bouche ainsi se trouve libérée pour le service de la parole spirituelle (4). Ainsi l'homme est, par sa double nature, préparé à sa tâche cosmique. Il est l'endroit où s'opère « d'après la sagesse divine la fusion et le mélange du sensible et de l'intelligible, afin que toutes choses aient une même part à la beauté », il est « la jointure entre le divin et le terrestre », de lui « se diffuse une seule grâce de même valeur sur toute la création » (5). Le corps, la matière entière reçoit le reflet spirituel de l'âme, devient l'image de l'Image (6). Grégoire aime à décrire cette royauté de l'homme dans l'univers : « Image vivante du Roi universel », « indépendant et libre » dans ses actions (7), l'homme se trouve dans cette situation unique et privilégiée d'être « capable des deux jouissances : celle de Dieu par ce qu'il y a de divin dans sa nature, des biens terrestres par la sensation qui leur est apparentée » (8). Il est « en partie le témoin, en partie le

(1) *Origenes, hom. 21 in Luc.* (Rauer 9. 141-2).
(2) *Ib.* c. 10 ; I, 152 B-153 C.
(3) *Ib.* c. 6 ; I, 137 D-140 A ; cf. *de an. et res.* ; III, 29 B-33 C.
(4) *De hom. op.* c. 8 ; I, 141 BC.
(5) *Catech.* c. 6 ; II, 25 C-28 A.
(6) *Hom. op.* c. 12 ; I, 164 A.
(7) *Ib.* c. 4 ; I, 136 B-D.
(8) *Ib.* c. 2 ; I, 133 B.

dominateur des merveilles de ce monde pour recevoir d'une part par la jouissance l'intelligence de celui qui les lui donne, de l'autre par la beauté et la grandeur des choses visibles une certaine trace de la Puissance indicible et incommunicable du Créateur » (1). Par l'homme et pour lui la matière reçoit une suprême sanctification dans le sacrement :

L'homme est composé et non pas simple, et pour cela... des moyens de salut connaturels et semblables lui furent appropriés : au corps qui apparaît visiblement l'eau sensible, à l'âme invisible l'Esprit invisible... Ne méprise donc pas le bain divin !... Ce saint autel lui aussi... est selon sa nature une pierre ordinaire... mais une fois béni, il devient une sainte table, un autel immaculé... Le pain aussi est d'abord un pain ordinaire, mais sanctifié par le sacrement, il s'appelle et il est le corps du Christ. De même l'huile mystique, de même le vin. ...Le bois de la croix apporte le salut à tous les hommes..., le buisson révéla à Moïse la présence de Dieu et les ossements morts d'Elisée ressuscitèrent un mort, un peu de terre redonna la vue à l'aveugle-né. Et tout cela, qui était de la matière morte et insensible, transmit les grands miracles et reçut en soi la vertu de Dieu (2).

Et enfin, dans une dernière « évolution » surnaturelle, la terre porta ce fruit unique que fut le corps humain du Christ (3), et qui serait le commencement de la déification éternelle de la terre. Car l'homme est trop un, le corps a participé trop intimement à l'aventure de l'âme pour ne pas avoir la même destinée. « L'âme en effet ne s'en sépare pas, ni pour commettre un vol ou un pillage, ni pour donner à elle seule du pain à ceux qui ont faim ou pour désaltérer ceux qui ont soif. En chaque action les deux s'unissent. Comment veux-tu donc la mener seule sans le corps devant le tribunal de Dieu ? » (4). Si cette unité si étroite, nous l'avons vu, depuis le premier instant de l'être, oblige donc l'âme à aimer son corps et à ne pas être parfaitement

(1) *Ib.* 133 AB.
(2) *In baptismum Christi* III, 581 B-584 B.
(3) *In Chr. resurr. or.* 5 ; III, 688 B.
(4) *In Chr. resurr. or.* 3 ; III, 677 BC.

heureuse sans lui — n'est-ce pas là quelque chose de juste et de louable ? (1). La théorie de Grégoire sur la résurrection est bien, quoi qu'en dise Diekamp (2), matériellement identique à celle d'Origène. Seule une nuance les sépare : pour Origène l'équilibre humain s'opère par l'adhésion du corps à l'âme qui le spiritualise. Pour Grégoire il existe aussi une adhésion légitime de l'âme au corps, cette chose qui est sienne, « connaturelle et propre » (τὸ συγγενές τε καὶ τὸ ἴδιον), pour laquelle elle a une certaine tendresse (στοργὴ) innée », vers laquelle « elle est attirée par une attraction naturelle » (3). L'idéal eschatologique vers lequel tend une conception pareille n'est point la cité des âmes origéniste, mais une unité du monde spirituel et matériel, qui est à l'extrême opposé de la vision plotinienne :

Il ne nous est pas permis de croire que le Verbe veuille que la vie des justes soit déchirée par un dualisme (ἐν δυάδι νοεῖσθαι) [c'est-à-dire esprit et chair]. Mais après que « le mur séparant du mal » aura été enlevé dans notre demeure, les deux doivent devenir un, fondus dans une harmonie supérieure. (εἷς οἱ δύο τῇ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀνακρίσει συμφυέντες γίνονται). Car si le Divin, comme nous croyons, est simple, sans soudure ni forme, l'homme ~~aussi doit par cette « pacification » arriver à se défaire de ce dua-~~ lisme (κατὰ τὴν διπλῆν σύνθεσις)... pour devenir véritablement un, afin que l'intérieur caché recouvre complètement l'extérieur apparent, et l'extérieur apparent l'intérieur caché... Alors il pourra être appelé en toute vérité enfant de Dieu (4).

Telle est, dans la doctrine de Grégoire, l'évolution ascendante à partir d'une puissance vitale, à la fois matérielle et spirituelle, jusqu'à l'éclosion la plus divine de cette même unité. Voyons à présent l'aspect complémentaire.

---

(1) *De an. et res.*, III, 105 D-108 A.

(2) Qui voudrait voir chez Gregoire une position éclectique, intermédiaire entre Origène et Méthode (*Op. cit.* 44, note 2). Il ne semble pas tenir compte du « *De resurrectione* » d'Origène ni de son commentaire sur le Psaume 1, où il développe la théorie de l'eidos survivant, qui redeviendra à la résurrection le même corps qu'il avait été, mais glorifié.

(3) *Hom. op.* c. 27 ; I, 225 BC.

(4) *Beatit. or.* 7 ; I, 1289 D-1292 A.

5. — LE DEVENIR IDÉAL

L'arbre de Porphyre connaît deux chaînes d'idées : celle des idées réalisées: la matière, la plante, l'animal, l'homme, et celle des universaux réflexes ou logiques : le genre, l'espèce, l'individu. La première série a évolué dans le devenir « réel ». La seconde pose le problème du devenir « idéal ». N'oublions pas cependant en quel sens nous prenons le concept d'universel : nous le considérons dès le début comme un universel concret. Dans ces limites, le problème du devenir idéal revient simplement à la question de la prééminence du genre par rapport à l'individu. Nous avons vu Grégoire affirmer cette priorité logique et métaphysique : « L'image de Dieu donc, qui se déclare dans la totalité de la nature humaine, était achevée (τὸ τέλος ἔσχεν). Mais Adam n'existait pas encore » (1). Il est clair que cette priorité et ce décalage n'ont aucune place dans le devenir « réel » ; c'est d'une autre dimension de l'être qu'il s'agit. Il est vrai qu'après avoir contemplé la beauté de la terre avant l'apparition de l'homme (2), comme pour marquer une césure dans la création, Grégoire nous montre comment, selon le récit de Moïse, Dieu a pour ainsi dire « improvisé » le monde jusqu'ici (ἀποσχεδιάζεταί πως ἡ κτίσις), mais qu'à présent il semble se concentrer en lui-même pour délibérer sur l'image vivante qu'il va créer (3). Ce n'est plus Prâkriti (ἡ πάντα τεχνιτεύουσα φύσις) (4), c'est Dieu lui-même qui entreprend l'œuvre. Ceci s'exprime dans la distinction de « don » et de « participation » : Dieu a « donné le reste des biens par magnanimité à la nature humaine. L'esprit et la pensée, il ne les a pas, à proprement parler, donnés (δέδωκεν), mais il les a fait participer (μετέδωκεν), en prêtant la beauté particulière de sa propre nature à son image » (5). Car l'unité de l'es-

(1) *Hom. op.* c. 22 ; I, 204.
(2) *Ib.* c. 1 ; I, 132 AB.
(3) *Ib.* c. 3 ; I, 133 CD
(4) *Ib.* c. 30 ; I, 253 D.
(5) *Hom. op.* c. 9 ; I, 149 B.

prit ne peut pas s'expliquer à partir de la matière, en elle réside proprement l'image (1). Les formes présentées par Prâkiti sont pour cette création comme une matière préparée d'avance (ὡς καὶ ὕλην αὐτῷ τῆς συστάσεως προετοιμάσαι), à laquelle Dieu ajouterait de sa part la forme de sa ressemblance (καὶ ἀρχετύπῳ τινὶ κάλλει τὴν μορφὴν ὁμοιῶσαι) (2). Remarquons qu'il ne s'agit aucunement ici du « corps tiré du limon de la terre » et de l' « âme » insufflée à ce corps. Il s'agit, d'une part, de la création précédente tout entière ; de l'autre, de ce caractère proprement divin qu'est « l'image », irréductible à la formation naturelle. Il ne s'agit évidemment pas davantage de certains dons « surnaturels » au sens moderne, qui viendraient se greffer sur une nature toute faite. L'image au contraire est νοῦς καὶ φρόνησις (3), accompagnés, certes, de tout le cortège des vertus (4). Cette image, aucune transition n'a pu la produire par évolution. L'homme est l'*analogatum princeps* de la vie : « S'il existe en dehors de lui quelque chose de participant à la vie, nous ne l'appelons vivant que par un abus courant » (5). « Car tout ce qui existe, ne reçoit son nom au sens fort qu'à partir de sa perfection » (6). Il ne faut donc appeler âme que celle de l'homme, le reste n'étant que des forces vitales (ἐνέργεια ζωτική) (7).

La question dès lors se pose de savoir comment se représenter cette « première création », et plus précisément, dans quel lieu et quel temps localiser le paradis. A cet égard deux séries de remarques se complètent : Grégoire donne aux principaux faits du récit de la Genèse une interprétation spirituelle : « Eden » signifie jouissance (8). L'arbre de vie et celui du bien et du mal, tous les deux

(1) *Ib.* c. 6 ; I, 137 D-140 B.
(2) *Ib.* c. 3 ; I, 136 A.
(3) *Ib.* c. 9 ; I, 149 B
(4) *Ib.* c. 4 ; I, 136 CD.
(5) *Ib.* c. 30 ; I, 256 B.
(6) *Ib.* c. 15 ; I, 176 C.
(7) *Ib.* 177 A.
(8) *In Cant. Prooem.* I, 761.

« au centre » du paradis (Gen. 2, 9 ; 3, 3) bien que distingués dans le récit, doivent être une seule réalité. « Personne ne nous fera croire que cet arbre... était un arbre fruitier entre beaucoup d'autres... Qui ne garde pas en vue la vérité en ce qu'elle contient de spirituel, à celui-là le récit paraîtra toujours incohérent et fantastique. Ce sont des gens qui ne regardent pas les choses d'assez près » (1). « L'arbre de vie est Dieu même, la vie éternelle. L'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est cette même vie, mais participée d'une manière déficiente ou perverse, le mal n'étant autre chose que la déficience du bien » (2). « Tout arbre du jardin » (τὸ πᾶν) ne désigne pas autre chose, mais l'expression montre que Dieu est tout bien en lui-même (3) : « Il n'est pas permis de songer à une nourriture passagère et provisoire pendant le séjour au paradis. » Suit la chute causée par la jalousie de Satan qui ne pouvait supporter la grandeur de l'humanité « sortie d'une nature qui lui était inférieure » (4), et le revêtement des « tuniques de peau», c'est-à-dire de la chair mortelle (5). Après cette exégèse spirituelle, que reste-t-il du « paradis terrestre » ? Rien, aucune allusion même à un état extérieurement privilégié du premier homme, sauf cette belle description du jardin terrestre avant l'apparition de l'homme. Mais cet Eden est la terre entière et telle qu'elle se présente de tous temps. Cependant Grégoire repousse, comme il l'avait fait dans l'Hexaëmeron, l'interprétation allégorique. Le récit n'est pas un mythe : ἔστι δὲ ὁ λόγος οὐ μυθώδης διήγησις, il reçoit sa pleine justification par l'analyse existentielle de notre nature : ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἡμῶν τὸ πιστὸν ἐπαγόμενος (6).

Ce procédé ressemble fort à la méthode platonicienne de l'anamnèse : « La raison pour laquelle nous avons si peu

---

(1) *In Cant. h.* 12 ; I, 1021 C-1024 A.

(2) *De hom. op.* c. 19 ; I, 196 D-197 A.

(3) *Catech.* c. 6, II, 28 B.

(4) *De Mortuis* III, 524 D ; *Vita Moys.* I, 333 C ; *Catech.* c. 8 ; II, 36 C ; *De an. et res.* ; III, 148 C.

(5) *Catech.* c. 6 ; II, 25 B.

de pitié envers nous-mêmes est que nous ne sentons pas assez notre misère. Nous ressemblons presque à ceux qui ont perdu la raison, à qui l'excès de malheur a encore fait perdre le sens de leur souffrance. Mais qui se reconnaît soi-même : ce qu'il fut jadis et ce qu'il est à présent, ... aura toujours pitié de soi-même » (1). C'est une réflexion que chacun peut faire et doit faire : « Qui ne passerait pas sa vie entière en pleurant et en se lamentant, s'il a pris conscience de lui-même, de ce qu'il est, s'il réalise personnellement ce qu'il a possédé et ce qu'il a perdu (καὶ γνοίη καθ' ἑαυτὸν ἅ τε εἶχεν, ἅ τε ἀπώλεσεν), dans quelles conditions la nature se trouvait au commencement et dans lesquelles elle est maintenant » (2). Il n'existait alors ni « le mien et le tien, ces paroles odieuses », tout était commun, la grâce et la vision de Dieu, nous avions l'honneur des anges, une beauté indicible (3). C'est notre antique « patrie, de laquelle nous avons été chassés », le foyer que nous avons quitté comme le fils prodigue (4). « Nous, les hommes, avions une fois part à Dieu » (5), c'est « le genre humain qui a été repoussé de la familiarité avec Dieu » (6). Il ne peut y avoir de doute sur la pensée de Grégoire : chaque homme a eu sa part au paradis céleste, non pas individuellement, comme l'avait imaginé Origène, mais socialement. La priorité trans-cosmique de la nature spirituelle (φύσις ὑπερκόσμιος) (7) correspond exactement au paradis. Grégoire le présente toujours comme un endroit céleste : il est le troisième ciel, où Paul fut ravi (8), le lieu où Jésus envoya le bon larron, et qui n'est autre que la « main du Père » (9). C'est l'en-

---

(1) *Beatit. or.* 5 ; I, 1260 B.
(2) *In Eccles. h.* 6 : I, 708 C.
(3) *Ib.*
(4) *Or. dominic. or.* 2 ; I, 1144 C.
(5) *Beatit. or.* 3 ; I, 1225 D.
(6) *De an. et res.* ; III, 133 BC
(7) *Catech.* c. 6 ; I, 28 A.
(8) *In Hex.* I, 121 D.
(9) *Contra Apollin.* II, 1156 AB.

trée au ciel (1), un lieu immuable (2), « sans corruption, bienheureux, où rien ne manque, indépendant, sans douleur » (3). C'était une vie sans aucune passion (πάθος) — et quelle existence passionnée avons-nous reçue en échange ! (4). Mais cette vie terrestre n'est qu'un séjour forcé (5), une existence ἐν ἀτόποις, le retour au ciel sera « la rentrée dans la condition naturelle » (6).

De tout cela il ressort clairement que 1) il n'y a d'autre Paradis que le Paradis céleste (le récit de la Genèse n'étant pas un mythe, mais désignant sous l'image d'un devenir réel (ἱστορικῶς) un devenir idéal (τὴν περὶ ψυχῆς φιλοσοφίαν) (7) ; 2) que Dieu honora par sa prescience d'une action unique la totalité de la nature humaine du sort élevé et angélique » (8). Mais si cela est parfaitement cohérent, la conciliation de cet aspect avec celui du devenir réel n'en est que plus difficile. Tout le problème se concentre autour du problème du péché. Nous entrevoyons déjà quelque rapport mystérieux entre l'existence dans les passions sur terre (βίος παθητικός) et la chute originelle. Mais jusqu'où le péché étend-il exactement son influence ?

6. — La solution du problème anthropologique

La solution proposée par Grégoire comme une « hypothèse » (9) peut se résumer en deux mots : Dieu prévoyait que la nature créée « qui ne peut exister sans changement parce que la transition du néant à l'existence est déjà un certain mouvement » (10), et qui « est apparentée à cette

---

(1) *Beatit. or.* 8 ; I, 1292 A-D.
(2) *Ib.*
(3) *Ib. or.* 3 ; I, 1225 D.
(4) *Ib.* 1228 B ; cf. *or.* 5 ; I, 1257.
(5) *De mortuis* III, 512 B.
(6) *Beatit. or.* 8 ; I, 1292 B.
(7) *De hom. op.* c. 8 ; I, 144 D.
(8) *Ib.* c. 17 ; I, 189 C.
(9) *Ib.* c. 16 ; I, 180 C.
(10) *Ib.* c. 16 ; I, 184 C.

mutabilité » (1), allait se mouvoir librement vers le mal. Il ajouta, avant même que le péché fût commis, c'est-à-dire dès le commencement et en vue du péché, la différence sexuelle à la nature. Cette différence est un πάθος matériel, et par ce biais, la nature animale et irraisonnable (ἄλογον) fut mêlée à l'image de Dieu (2).

Cette solution ingénieuse permet à Grégoire de se situer à une égale distance de l'origénisme, qui prétendait faire du monde matériel tout entier une suite du péché, et d'un naturalisme naïf, qui niait toute connexion entre πάθος et péché. Deux assertions sont, pour Grégoire, indiscutables : d'une part « nous sommes devenus chair et sang par le péché » (3), de l'autre, c'est un « blasphème » que de dire « qu'aucun homme et aucune chose terrestre ne commence à exister sinon par le péché, source de chaque entrée en existence » (4). Mais l'ampleur du paradoxe dépasse malgré tout l'essai de solution explicitement proposé. Cette explication est comme le noyau central d'une conception plus vaste ; elle exige à son tour, sinon une explication, du moins une explicitation par l'ensemble de la pensée et de l'œuvre de Grégoire. En essayant de la donner, nous sommes conscients que Grégoire ne l'a pas fournie « systématiquement », mais nous ne croyons pas dépasser les limites d'une précision plus réflexive de ce qu'il a exprimé lui-même vitalement. En effet, dans deux sens, l'ensemble de sa pensée déborde l' « hypothèse » émise dans le « *De hominis opificio* ». D'une part, Grégoire ne cache pas sa tendance à fonder l'acte libre humain tout entier dans le « pathos » et par là dans la matière. De l'autre, il semble mettre l'acte libre et le péché à la base non seulement du « pathos » sexuel, mais de tout « pathos » et de la matérialité elle-même. Avant d'entrer dans l'examen de ces deux tendances, excluons cependant encore une solution appa-

(1) *Ib.* 184 D.
(2) *Ib.* c. 22 ; I, 205 A.
(3) C. *Eunom.* 12 ; II, 889 CD.
(4) *De an. et res.* ; III, 116 C.

remment possible, celle de dons « préternaturels » qui auraient pu être prêtés à Adam pour dominer les autres passions nécessairement données avec la passion sexuelle. Nous n'en trouvons pas trace chez Grégoire, pour la simple raison que nous ne trouvons trace d'aucun paradis terrestre. La question : « Adam aurait-il été immortel, si... » n'a, telle quelle, pas de sens, parce que, avec la sexualité, la mort fut prévue (1). La seule question discutable pour Grégoire, est la suivante : qu'aurait été la nature terrestre d'Adam, s'il n'avait reçu la marque de la sexualité ? Et il imagine une forme de procréation toute spirituelle, semblable, pense-t-il, à celle des anges (2).

Imaginons donc ce premier homme : puisqu'il a reçu part à la nature animale, par la sexualité « il partagea aussi le reste de ce que l'on peut observer dans cette nature » (3). C'était là simplement l'héritage qui lui parvint par le devenir réel : « car la vie irrationnelle était apparue antérieurement dans le monde » (4). Nous voyons donc que toute l'évolution de l'homme à partir de l'embryon est pour Grégoire liée au péché prévu. L'âme « serait dès son commencement parfaite si la nature n'avait pas été mutilée par le péché (ἐκολοβώθη ἡ φύσις). Mais à cause du péché la participation à la génération sensuelle et animale ne laisse pas tout de suite paraître dans l'être formé la divine ressemblance, mais conduit l'homme à la perfection à travers une série d'états successifs, causés par ce que l'âme possède de caractères matériels et animaux (5). Il faut ici se rappeler tout le développement que nous avons fait à propos du devenir réel et qui nous a montré combien l'esprit est enraciné dans la matière, la suppose et repose sur elle : « Comme... la faculté de penser ne peut habiter dans un corps que par l'intermédiaire de la sensation, comme par

(1) *De hom. op.* c. 22 ; I, 205 BC.
(2) *Ib.* c. 18 ; I, 192 B.
(3) *Ib.*
(4) *Ib.* c. 30 ; I, 253 D-256 A.
(5) *De an. et res.* ; III, 60 CD.

ailleurs la sensation existe déjà dans le degré antérieur du domaine animal, notre âme, en s'unissant à la vie sensitive, prend nécessairement contact avec tout le reste de la nature des animaux » (1). (Remarquons en passant que dans ce texte le point de contact n'est point le sexe mais tout simplement le caractère distinctif de la nature animale en général : la sensation.)

Il faut donc bien dire d'une part que si le sexe est mêlé d'une façon mystérieuse au péché — il en est pour Grégoire la punition anticipée choisie pour une raison profondément symbolique : il exprime l'inconsistance fluide (πρὸς τὸ ὑλῶδες ῥοπή) du péché (2) — tout ce qui l'est à sa suite, participe à cette même contagion. Bien sûr, les passions ne sont pas mauvaises en soi (3), la génération dans le sein de la mère pas davantage (4), mais il est vrai aussi que « *tout* ce qui a été mêlé à la nature humaine de vie irrationnelle n'était pas en nous avant que nous fussions tombés dans le « pathos » par le péché » (5), et que pour redevenir cette « chose divine » (θεῖόν τι χρῆμα) (5) que nous étions avant la chute, nous devrons quitter tout « ce que nous avons reçu avec la tunique de peau : c'est-à-dire sexualité, conception, naissance, maculation, allaitement, nourriture, excrétion, croissance de l'enfance à l'âge mûr, la virilité, la vieillesse, la maladie, la mort » (6). Ainsi, nous comprenons comment Grégoire peut dire que le péché ne quittera l'homme « qu'à l'heure de sa mort » ; il dira dans un sens analogue, que « partout où naît un homme, le péché naît pour ainsi dire avec lui », parce que « le mal est pour ainsi dire un élément constituant de notre nature » (7). C'est pour cette raison que Grégoire considère le péché ori-

---

(1) *De hom. op.* c. 17 ; I, 192 A.
(2) *De an. et res.* ; III, 61 A.
(3) *Catech.* c. 28 ; II, 73 A.
(4) *De an. et res.* ; III, 148 B.
(5) *Ib.* 148 A.
(6) *Ib.* 148 C-149 A.
(7) *Beatit. or.* 6 ; I. 1273 A.

ginel comme transmis par voie de génération (1). Non pas qu'elle soit mauvaise en soi, mais elle est comme le sacrement du péché : signe efficace d'une part en tant que symbole (effet exemplaire), de l'autre en tant que cause de la transmission d'une nature pécheresse (2).

Le problème devient plus grave dans l'ordre psychologique. Si Dieu nous a donné les passions en prévision du péché, ne sont-elles pas alors, dans l'ordre du temps, les causes, ou du moins, les occasions inévitables du péché ? « La matière est lourde et elle entraîne vers en bas, ... toute passion porte en elle un désir ardent et irrésistible vers sa satisfaction, ... il est impossible de s'élever dans une vie sensitive complètement au-dessus des passions et de la sensualité » (3). Le fait que le Christ ait été conçu sans « passion » et qu'il soit mort sans le « pathos » de la corruption prend dès lors une importance très accentuée (4). « Car il n'y a en vérité pas de πάθος qui ne mène au péché » (5). Mais alors que dire des « passions » si visibles du Christ ? N'était-il pas soumis comme nous à la « génération, à la nutrition, à la croissance, au sommeil et à la fatigue » ? Ici, Grégoire distingue : il y a un certain abus à nommer tous ces états de la nature (ἔργον τῆς φύσεως) des « passions ». Seul ce qui est contraire à « l'impassibilité selon la vertu », à l'ἀπάθεια κατὰ τὴν ἀρετήν, peut être nommé « pathos » au sens fort » (6). Mais l'explication ultérieure montre bien que tout le domaine des « passions » est en quelque sorte atteint d'une « maladie » : la divinité du Christ les touche, sans

---

(1) εἰς πλῆθος ἐχέθη, τῇ διαδοχῇ τῶν ἐπιγινομένων. *In illud.* etc. I, 1312 AB. 'Εξεχέθη. *In Ps.* c. 8 ; I, 480 B. Συναποτικτομένη. *In Ps.* 6 *sermo* ; I, 610 D. *In Cant. h.* 12 : I, 1024 D : ταῖς τῶν τικτομένων διαδοχαῖς; *Ib. h.* 13 ; I, 1052 D.

(2) 'Επαναλαμβάνειν τὴν μνήμην τῶν κοινῶν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὀφλημάτων, ὧν πάντως τις καὶ αὐτὸς μετέχει, τὸ μέρος συμμετέχων τῆς φυσέως. *Or. dominic. or.* 5 ; I, 1184 AB.

(3) *Beatit. or.* 2 ; I, 1216 A.

(4) *Catech.* c. 13 ; II, 45 A-D.

(5) *C. Eunom.* 6 ; II, 721 B.

(6) *Ib.* 721 CD. Cette explication revient chaque fois qu'il faut expliquer que l'incarnation ne fut pas contraire à la dignité divine : *Catech.* c. 16 ; II, 49 BC.

en être affectée, comme elle touche à tout ce qui est en ce monde. Ce contact substantiel était précisément ce qui devait guérir la nature (1). Concédons que le devenir réel et tout ce qu'il comporte de « passions » au sens large n'est pas la cause du péché : « Car le Créateur serait lui-même l'auteur des péchés, si la contrainte à la transgression émanait d'eux. C'est l'usage qu'en fait notre volonté libre » qui décide de la faute (2). Les « passions » appartiennent à cette région indifférente (μέσον) que l'esprit peut élever au bien ou qu'il peut rendre mauvaise en en abusant (3). Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si, par le devenir réel, la priorité temporelle de la vie sensitive ne crée pas pour l'homme concret un obstacle si grand qu'il équivaut à une contrainte au péché. Le jugement des sens en effet est faux (4), et qui le suit est sûr de se perdre (5). Cependant, comme l'avait déjà remarqué Origène (6), tout homme doit passer par ce stade trompeur pour le dépasser. Ainsi l'habitude du faux naît et grandit avec nous (συντρεφόμεθα τῇ κατ' ἀρχὰς ἐγγινομενῇ περὶ τῶν ὄντων κρίσει) (7). Ceci est si vrai que la pédagogie de Dieu elle-même ne nous élève que par étapes au-dessus du domaine des sens (8) et que finalement toute notre « spiritualité » reste à base sensitive. Nous avons vu plus haut que notre intelligence supposait les sens et par là le temps. Il en va de même pour notre moralité. Le monde matériel en est l'objet (καλῶν ἢ κακῶν ὕλη) (9), et l'acte moral est en sa racine même un choix et un discernement (κρίσις) (10).

---

(1) Συνέφερε δὲ τῇ ἐπαφῇ τὸ πάθος ἰάσασθαι· οὕτω καὶ ἰασάμενον. Οὐ μὴν ἐπειδὴ ἰατρεύει τὴν ἀρρωστίαν, διὰ τοῦτο καὶ αὐτὸς ἐμπαθὴς γενέσθαι νομίζεται. *C. Eunom.* 6 ; II, 724 B.
(2) *De an. et res.* ; III, 61 A.
(3) *Ib.* III, 57 BC.
(4) *In Eccles. h.* 8, 736 A.
(5) *In Cant. h.* 2 ; I, 804 D-805 A.
(6) *In Ierem. h.* 5, 15 ; P. G. 13. 318 C.
(7) *In Eccles. h.* 8, 736 C.
(8) *In Ps.* c. 2 ; I, 438 A. Comparer le chapitre suivant de notre étude.
(9) *In Eccles. h.* 8 ; 752 D-753 A.
(10) *Ib. h.* 6 ; 697 B.

Et puisque tout objet matériel est soumis au temps, celui-ci entre comme critère suprême en matière morale. La mesure (μέτρον) du devenir est le temps, or la moralité est fondée sur la mesure (ἡ ἀρετὴ μέτρον ἐστὶ τῇ μεσότητι τῶν παραθεωρουμένων μετρούμενον) (1), donc le temps est le critère d'une morale du devenir (2). L'idée du kairos prend ici une importance tout à fait capitale : la symétrie (συμμετρία) morale n'est autre chose que la *situation*, l'εὐκαιρία (3). Nous atteignons là le point le plus profond dans le paradoxe anthropologique de Grégoire. Ce paradoxe, dont nous n'avons fait que développer les oppositions à partir de la théorie du « *De hominis opificio* », peut donc se résumer ainsi : l'acte libre et peccamineux est à la fois la cause première de toute la série du devenir réel matériel et son effet dernier, supposant toute cette série. Nous croyons avoir montré que la théorie du « *De hominis opificio* », si ingénieuse soit-elle, ne fournit la solution totale que d'une façon implicite et pour ainsi dire en raccourci. Grégoire avait-il conscience d'une synthèse plus vaste et plus audacieuse, dont son œuvre comporte tous les éléments ? Nous le croyons également. La théorie, malgré tout un peu anthropomorphique, de l'adjonction du sexe « en dernier lieu», cette théorie un peu incohérente, puisque le sexe ne peut être ajouté qu'à une nature déjà matérielle et que d'autre part il entraîne lui-même la matérialisation, — cette théorie ne serait alors que l'exposant inoffensif d'une pensée plus radicale qui s'engagerait à répondre à la question angoissante : « Comment l'Etre a-t-il pu être subjugué au non-être, comment le néant peut-il gouverner le réel ? » (4).

Grégoire, en entreprenant d'expliquer la constitution de l'homme, a le sentiment conscient qu'il entreprend une

---

(1) *Ib.* 697 C.

(2) Χρόνος οὖν ἀντὶ τοῦ μέτρου ἡμῖν νενόηται. διότι παντὸς τοῦ καθ' ἕκαστον μέτρου ὁ χρόνος μέτρον ἐστίν. *Ib.* 700 B.

(3) *Ib.* 700 B.

(4) *In Eccles. h.* 2 ; I, 637 C.

synthèse apparemment impossible : « Même ce qui apparaît dans l'homme comme un état contradictoire... doit être synthétisé en une suite ordonnée nécessaire, autant par la doctrine scripturaire que par des conclusions rationnelles, ... afin que les contradictions apparentes se résolvent en une seule et unique fin, la puissance divine étant capable d'inventer un espoir où il n'y a plus d'espoir et une voie dans l'impossible » (1). L' « impossible », c'est bien cette dialectique inextricable entre l'état céleste et normal de l'humanité et son état réel, déchu, ἐν ἀτόποις. Dialectique, par la réciprocité de priorité causale. Les philosophes, dit Grégoire quelque part, divisent l'âme en une partie rationnelle, une partie concupiscible et une partie irascible : « L'esprit, dit-on, est attaché au char de ces deux et il les guide en le contenant (συνέχειν), et par là il est élevé par eux » (ἀνέχεσθαι) (2). Or, tout le mystère est là : dans la réciprocité du συνέχειν (mener) et du ἀνέχεσθαι (être mené). Ecoutons à présent ce texte, où Grégoire élève cette réciprocité à la hauteur d'une loi cosmique :

Puisque le Divin est la beauté suprême et le plus haut des biens, vers qui tout ce qui désire le beau s'incline, pour cela nous disons que l'esprit (νοῦς), formé à l'image de la plus haute beauté, reste lui-même dans le beau aussi longtemps qu'il participe, autant qu'il en est capable, à la ressemblance de l'archétype, mais qu'il se trouve privé de la beauté dès que de quelque manière il en quitte le domaine. L'esprit, selon nous, est orné de beauté par sa ressemblance avec le prototype, comme un miroir qui porte en lui la forme de l'objet reflété. De même nous semble-t-il que la nature, organisée et administrée par l'esprit, est suspendue à lui et ornée elle aussi par cette beauté qui lui est voisine et qu'elle devient ainsi comme le miroir d'un miroir. Finalement la base matérielle de laquelle la nature se dégage, est à son tour dominée et tenue ensemble par elle. Aussi longtemps donc que l'un reste suspendu à l'autre, la participation à la véritable beauté se communique analogiquement à travers tous les degrés, le degré supérieur rendant beau ce qui est suspendu à lui. Mais si dans cette bonne cohésion une rupture se produit, ou si à l'en-

---

(1) *De hom. op. procem.* ; I, 128 B.
(2) *De Vita Moys.* ; I, 353 C.

contre de l'ordre le supérieur se met à suivre l'inférieur, alors se révèle la difformité de la matière délaissée par la nature (informe en effet et sans art est la matière en elle-même), et cette informité détruit en même temps la beauté de la nature, qui elle recevait sa beauté de l'esprit. Et ainsi la laideur de la matière pénètre par la communication de la nature, jusque dans l'esprit lui-même, de façon à faire disparaître en sa structure l'image de Dieu (1).

Mais ceci, nous dira-t-on, c'est du Plotin ! Qu'importe, répondrons-nous, pourvu que cela soit vrai et que cela éclaire notre problème ! Et ce passage semble bien nous en livrer la clef. Le mal, et là Grégoire se sépare profondément de Plotin, le mal n'est pas la matière : c'est le désordre spirituel, le détournement de Dieu (ἐπιστροφή) (2), mais ce désordre entraîne une révolution dans les sphères inférieures, qui se communique d'étage en étage en commençant par le plus bas. Par le péché tout spirituel « les créatures ont été blessées, parce qu'elles n'ont pas été employées selon leur sens » (3). « Le Sens du monde, c'est que dans la création entière la Puissance qui surpasse tout soit glorifiée grâce à la nature intelligente. Les choses célestes et les choses terrestres ont été harmonisées ensemble vers ce but unique par cette activité même, je veux dire par le regard sur Dieu. L'action de regarder vers Dieu n'est rien d'autre que la vie proportionnée à l'esprit » (4). Première est donc la mort de l'âme, la mort du corps n'en est que la conséquence (5). Mais comme pour Grégoire le temps est une qualité fondamentale de l'être et pour cela analogique en tous les degrés d'être, l'homme qui participe à deux plans d'être différents vit aussi dans deux temps qui n'ont rien de commun. Ainsi s'explique comment ce qui est cause sur le plan supérieur peut être effet sur le plan inférieur. L'homme, comme le dit Grégoire, est Janus.

---

(1) *De hom. op.* c. 12 ; 161 C-164 A.
(2) *Ib.* 164 B.
(3) *In Eccl. h.* 8 ; I, 733 A.
(4) *De infantibus*, III, 173 BC.
(5) *C. Eunom.* 2 ; II, 546 BC ; cf. 8 ; II, 797 CD-800 A.

Ici, un mystère profond trouve sa solution, elle-même paradoxale. Le sexe et les « passions », nous dit Grégoire, sont une *punition* infligée par Dieu pour le péché de notre liberté. D'autre part il est indéniable que dans la perspective du devenir « réel » ces passions, la sexualité elle-même, sont un *bienfait* indéniable pour l'esprit. Mais l'un n'exclut pas l'autre. Songeons pour illustrer notre pensée à la royauté en Israël : il est assez connu qu'elle est, dans ses origines, une concession de Yahweh au peuple, et même une punition infligée par Lui pour le refus d'Israël de se laisser guider par Dieu seul. Et Dieu d'annoncer à son peuple tous les maux qui sortiront selon Sa prévision de cette institution. Malgré cela David fut le roi selon le bon plaisir de Dieu, et c'est de sa race que devra naître le Messie. La même causalité réciproque du bien et du mal règne dans le problème de Grégoire. Si le sexe est la punition anticipée du péché, il est en même temps le bienfait de Dieu qui ne voulut pas livrer les hommes à la mort (1). Par les γεννητικά la nature se trouve conservée intègre et immortelle (ἀθανασία συντηρεῖται τῇ ἀνθρωπότητι). Il y a plus : si par le sexe l'homme se trouve courbé vers la terre et vers l'animalité, par le mariage il trouve un adoucissement de la vie dure et mortelle sur la terre maudite (ἐν ᾧ ὁ γάμος παραμυθία τοῦ ἀποθνήσκειν ἐπενοήθη) (2). Il en va de même de la mort elle-même. Punition suprême de la faute originelle, c'est elle pourtant qui nous détache du monde et nous purifie de toute concupiscence (οὐδὲν γὰρ ἄλλο τί ἐστιν ἐπ' ἀνθρώπων ὁ θάνατος, εἰ μὴ κακίας καθάρσιον) (3). C'est la mort qui est l'entrée à la vie originelle de l'homme — une vie qui dans son intégrité n'a jamais existé — et donc la mort est une chose bonne : ἀγαθὸν ἂν εἴη ὁ θάνατος (4).

---

(1) *Hom. op.* c. 28 ; II, 73.
(2) *De virg.* III, 376 A.
(3) *Or. de Pulcheria* III, 876 D ; cf. *or. cat.* c. 8 ; II, 33 B sq., c. 35 ; II, 88 D sq. : κατ' οἰκονομίαν ἐπῆκται τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει παρὰ τῆς θείας προνοίας ὁ θάνατος.
(4) *Or. de Pulcheria* III, 877 A.

Cette double interprétation est aussi à la base du traité « *De anima et resurrectione* ». Seulement dans ce traité Grégoire semble, pour qui n'y regarde pas d'assez près, osciller entre deux conceptions incompatibles. La première définition de l'âme, donnée par Macrine, est toute « idéale » et spiritualiste (νοερὰ οὐσία), elle ne semble admettre les « passions » et même le corps empirique que comme un fardeau étranger qui lui fut imposé du dehors, Macrine va jusqu'à les nommer des verrues (μυρμηκίαι) de la partie intelligente (τοῦ διανοητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς) (1). Cependant Grégoire ne peut se contenter de cette définition : il appuie sur le rôle indispensable des passions (ὧν ἄνευ οὐκ ἔστιν ἀνθρωπίνην θεωρηθῆναι φύσιν), sur l'union du cosmos vital tout entier dans l'homme (ὡς πᾶσαν ἐκπεριειληφότος τὴν ζωτικὴν ἰδέαν) (2), sur la nécessité (ἀναγκαίως) du contact de l'âme avec la large base animale, bref sur tout ce côté « posidonien », cette immanence stoïcienne qui revendique les droits du monde corporel contre la fuite néoplatonicienne dans l'esprit. Grégoire sait ce qu'il fait : il sait que dans la nature concrète il défend l'ivraie avec le bon grain ; Dieu ne l'a-t-il pas lui-même défendue contre ses serviteurs trop zélés ? (3). Ici encore Grégoire n'est pas le compilateur éclectique, pour lequel on voudrait le faire passer, il est le philosophe consciencieux qui se défie des systèmes unilatéraux où règne trop de clarté, et qui préfère la contradiction apparente à la solution simpliste. Ce n'est pas le corps qui engendre la semence du mal (οὐ τὸ σῶμα τὰς τῶν κακῶν ἀφορμὰς ἐμποιεῖ), mais la volonté libre (ἀλλ' ἡ προαίρεσις) (4); néanmoins, dans l'ordre réel, ce sont bien les suites du péché qui poussent la volonté au péché.

Dès lors il faut affirmer à la fois que la mort est naturelle (dans l'ordre réel) et contre nature (dans l'ordre idéal). En effet, la mortalité réside dans la constitution même de

(1) *De an. et res.* ; III, 56 C.
(2) *Ib.* 60 B.
(3) *Ib.* 65 AB.
(4) *De mortuis* III, 529 A.

la matière corporelle, car « toute chose composée se décompose naturellement » (πᾶν τὸ σύνθετον καὶ διαλυτὸν ἐξ ἀνάγκης) (1) ; la mort est donc une « suite nécessaire de la nature » (2), elle est un « procès naturel » (φυσικῶς) (3). Mais il est non moins vrai que la mort est idéalement la suite du péché (4). Les deux assertions doivent être tenues à la fois (5).

---

(1) *De an. et res.* III, 20 C.

(2) *De mortuis* III, 528 B ; 497 sq ; *or. cat.* c. 32 ; II, 80 ; 32 C ; 52 A ; 45 A ; *de an. et res.* III, 128 B sq.

(3) *De mortuis* III, 512 C.

(4) *Hom. op.* c. 20 ; I, 200 D ; *or. cat.* c. 8 ; II, 33 B ; *Cant.* I, 1021 D, etc...

(5) C'est ainsi seulement que nous éviterons les difficultés inextricables, dans lesquelles se sont perdus les savants commentateurs de Grégoire. Après tout ce qui précède, il faut distinguer quatre étapes dans sa pensée : 1) L'état de l'homme qui n'aurait pas péché, état purement idéal (au sens de « purement possible »), dans lequel l'homme se serait multiplié d'une façon spirituelle et angélique. 2) La création de l' « humanité », création véritable, mais idéale (au sens du « réalisme » platonicien et plus encore stoïcien). Cette création est celle de l'idée concrète de l'humanité actuelle tout entière et n'a donc rien à faire avec un état de paradis terrestre. 3) L'état du premier homme réel, situé dans le « paradis terrestre » (qui est la terre tout entière), doué des organes sexuels et par conséquent (ἀναγκαίως διὰ τοῦ ἑνὸς... III, 61 A) des « passions », bien que sans péché. 4) L'état de l'homme pécheur.

La première erreur consiste donc à confondre l'idéalité du premier et du second état. (Ainsi p. ex. HUBER : *Philosophie der Kirchenväter*, 1859, 199 sq. HILT : *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, 1890, 98, qui confond le πλήρωμα de l'humanité avec l'état hypothétique de l'homme sans péché.) La suite en est que HILT donne à l'Adam historique une corporalité toute spirituelle (point de nourriture corporelle, point de procès digestif), marquée uniquement de la différence sexuelle. Cette différence ne constituerait pas même une restriction de l'intégrité originelle ! (HILT, 97-98.) Mais cette théorie s'oppose trop ouvertement aux intentions de Grégoire pour ne point apparaître fausse. Il faut donc donner raison à HUBER (*l. cit.* 189 sq), RUPP (*Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen*, 1834, 175 note), STIGLER (*Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa*, 1857, 13) et AUFHAUSER (*Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1910, 46 sq.), qui voient dans la sexualité une lésion de l'intégrité originelle. KRAMPF essaye par conséquent d'établir une construction subtile qui situe la condition du premier homme à peu près à égale distance de l'hypothèse de Hilt et de la nôtre : Adam aurait eu un corps sexualisé, donc non spiritualisé, mais d'où l'exercice de l'acte sexuel ainsi que la necessité de nourriture corporelle étaient exclus. De plus, les πάθη conditionnés par la corporalité normale, étaient suspendus par des dons préternaturels : σοφία, ἀπάθεια, ἀφθαρσία. (KRAMPF : *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1889, 15 sq.) Mais qui ne voit que cet Adam, doué

Le mystère de la priorité réciproque apparaît encore sous une autre image : « Nous savons par le récit de la création dans l'Ecriture, que la terre produisit d'abord de l'herbe,

---

d'un corps comme le nôtre, mais privé de nourriture, est une chimère? De plus l'idée que les πάθη étaient présents à l'état potentiel, mais liés par des dons préternaturels, est une invention gratuite, dont Grégoire ne dit mot. Il faut donc donner raison à Huber, Rupp, Hayd qui renvoient un état idéal terrestre dans le domaine du pur possible. La même critique doit être faite à propos de Aufhauser (*l. cit.* 47).

Hayd (et avant lui Bergardes : ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης. *Thessalonique*, 1876) ont parfaitement compris que l'idéalité de la nature humaine totale était tout autre chose qu'un pur possible ou même qu'une idée platonicienne dans l'intellect divin. Pour Hayd cette idée totale est réelle, mais d'une réalié pré- ou supra-historique, et c'est vers ce plan incommensurable à l'histoire que s'achemine l'économie du salut. L'homme, selon lui, « a existé d'abord dans une autre vie, heureuse, exempte de la mortalité terrestre », cet état « n'était pas historique et réel au sens vulgaire,... il ne l'était pas davantage que l'état qui doit suivre la résurrection. De même que celui-ci est post-historique, celui-là est pré-historique » (*loc. cit.* 56). La chute doit donc être comprise « non comme l'action d'un individu empirique, mais comme l'action totale nouménale de toute l'humanité » (*ib.* 52). (Comparer avec cela ce que nous avons dit de l'anamnèse existentielle du paradis.) Hayd, donc, refuse conséquemment l'opposition étroite (« Beschränktheit ») du créatianisme et du traducianisme (*ib.* 60). Bergardes remet la théorie de Grégoire dans son ambiance platonicienne (?) et stoïcienne (ce qui est plus exact), d'où les théologiens modernes essayent en vain de l'isoler. L'âme individuelle et l'âme totale de l'humanité ne sont point séparables comme le concret et l'abstrait. Ὁ Γρηγόριος.... προσγράφει τῇ οὐσίᾳ τῆς ψυχῆς τὴν δύναμιν τοῦ ἀμερίστως μερίζεσθαι (p. 37). De fait, Grégoire en dit autant des anges : καὶ μία οὐσία ὄντες καὶ ἐν πολλοῖς ἀριθμούμενοι (*hom. op.* c. 17 ; I, 189 B) et puisque Grégoire établit une analogie entre la nature concrète créée et la nature concrète de Dieu, nous pouvons appliquer à celle-là ce qu'il dit de la Trinité : ἀδιαστάτως μεριζόμενον (*C. Eun.* I ; II, 336 A). Quiconque se refuse d'entrer dans les vues philosophiques de Grégoire, se condamne soi-même à le méconnaître perpétuellement. (Voir la note finale.)

Si donc toute la question de l'état originel de l'humanité se réduit à l'opposition entre un Adam terrestre et une patrie céleste de l'humanité tout entière (patrie à la fois « idéale » et « réelle »), le problème du *retour* eschatologique à l'état primitif ne fait plus de difficulté. Certains ont soutenu que l'état du corps ressuscité sera celui du premier homme. Dans l'hypothèse de Hilt, ce corps devrait donc avoir les organes sexuels malgré son état tout spiritualisé. (Cf. Hilt 231 sq.) Mais Grégoire se prononce explicitement contre cette hypothèse : τὰ σημεῖα τῆς διαφορᾶς ταύτης μετὰ ὅλου τοῦ παλαιοῦ ἀνθρώπου συνεκδυόμεθα. (*Cant. h.* 7 ; I, 916 B). *A fortiori* l'hypothèse de Krampf se trouve exclue. Faut-il donc dire que l'état eschatologique n'a jamais réellement existé ? Mais ceci ne s'opposerait-il pas à la lettre même de Grégoire ? La suite du texte nous apprendra dans quel sens les deux assertions — retour cyclique et évolution — sont également vraies.

que celle-ci porta ensuite des semences qui, dispersées sur la terre, reproduisirent la même plante » (1). Mais nous, qui connaissons le Hexaëmeron de Grégoire, nous savons aussi de quelle façon il interprète ce récit et comment pour lui le « germe » précède la « plante ». Cela nous confirme dans l'interprétation que nous avions donnée du « cercle » de l'esprit, possédant son terme, mais dans lequel s'insère malgré tout le διάστημα du devenir réel. C'est cela qu'il faut réaliser si l'on ne veut pas méconnaître l'idée si fortement exprimée du retour cyclique à l'état primitif. « Car celui qui observe les merveilles de la nature sait que le fruit ne s'achève pas autrement (οὐκ ἂν ἄλλως) que par des germes et des feuilles, et qu'elle le conduit toujours dans la voie de cet ordre et de cet art vers la perfection. Ce n'est pas parce que l'herbe qui est formée avant est inapte à nous nourrir qu'elle est inutile et superflue » (2), « c'est par des voies nécessaires que notre nature chemine vers sa propre fin » (3). Aucun des stades de la vie humaine n'a un sens définitif, « mais tout cela n'est qu'une partie de la marche que nous accomplissons, marche dont le sens et le terme n'est autre que le rétablissement du commencement, c'est-à-dire la ressemblance avec Dieu » (4). Mais encore une fois, quel est le sens de cette marche ? Il nous est révélé dans l'image de la « plante » et du « germe » : « Le premier homme, Adam, était le premier épi. Mais avec l'arrivée du péché qui partagea la nature humaine en une multiplicité (εἰς πλῆθος ἡ φύσις κατεμερίσθη) (5), nous perdons tous (οἱ καθ' ἕκαστον) la forme de cet épi premier,

---

(1) *De an. et res.* III, 156 C.

(2) *De mortuis* III, 517 D.

(3) *Ib.* 520 C. (Cf. pour l'ἀποκατάστασις au paradis primitif : I, 188 C ; II 33 B, 36 B sq., 40 C : I. 1197 C.)

(4) *Ibid.* 520 D.

(5) *De an. et res.* III, 157 A. — Cf. AUGUSTIN, *in Psalmum* 95, 15 : « Adam symbolise la terre entière... Il a été dispersé sur toute la surface du globe. Il était à un seul endroit, il pécha, et d'une certaine manière brisé en morceaux, il remplit la terre, mais la miséricorde de Dieu rassembla de partout les tessons, les fondit dans le feu de l'amour et rétablit en unité ce qui était cassé. » .

comme il arrive au fruit du blé qui se prépare, et nous sommes mêlés à la terre. Mais avec la résurrection nous renaîtrons un jour à l'antique beauté, devenus à la place du premier épi unique des myriades infinies de moissons » (1). Ce texte a le double intérêt de joindre l'aspect cyclique à l'aspect évolutionniste, et d'affirmer, sous l'image du « premier homme », la participation de chacun (οἱ καθ' ἕκαστον) à la beauté primitive. C'est l'expression, d'une certaine manière mythique, de cette intuition fondamentale que Grégoire ne pouvait exprimer en termes abstraits, mais qu'il s'efforçait de saisir à l'aide des images pauliniennes : la transition de l' « idéal » au « réel » se fait sans espacement, ἀδιαστάτως, sur le plan de l'esprit, mais la transition se traduit sur le plan « réel » par le chemin « nécessaire » qui la conduit lentement vers le terme. Ainsi se concilie la « route nécessaire » (ἀναγκαῖος ὁδός) (2) avec la nature cyclique de l'esprit et s'entrouvre « la solution impossible », πόρος τοῖς ἀμηχάνοις (3).

Il existe donc une certaine immanence de la mort à la vie, car le devenir réel est une mort perpétuelle de l'être. « A chaque instant la nature s'exerce à la mort ; la mort est radicalement inoculée à la vie qui progresse dans le temps. Car la vie passagère étant mue vers l'avenir sans jamais se résoudre vers le passé, la mort est ce qui suit, dans le sens le plus strict, radicalement l'énergie vitale » (4). De cette « vie morte » (5) la vie véritable doit se dégager lentement « comme d'une écorce » (6). Le devenir réel est la prise de conscience de cette mort immanente, une conscience qui nous est nécessaire pour reconnaître par opposition le vrai bien (ἵνα διὰ τῆς ἀντιπαραθέσεως τὴν τῶν ἀληθῶς ὄντων φύσιν νοήσωμεν) (7). C'est « l'expérience nécessaire »,

(1) *De an. et res.* III, 157 AB.
(2) *De mortuis* III, 520 C.
(3) *De hom. op. prooem.* I, 128 B.
(4) *De mortuis* III, 521 AB.
(5) *In Cant. h.* 12 ; I, 1022 D.
(6) *In Cant. h.* 15 ; I, 1109 C.
(7) *In Eccles. h.* 8 ; I, 740 AB

dont parlait si volontiers saint Irénée, que Grégoire répète (τῇ πείρᾳ μαθών) (1). Origène aussi avait vu dans le fait que les « choses premières » sont toutes abolies dans la Bible pour faire place aux « choses secondes » la loi fondamentale de l'économie du salut (2). Grégoire reprend un de ses exemples, celui des tables de la loi brisées et refaites, pour en tirer la même conséquence (3).

Ainsi se résout le paradoxe anthropologique, posé par la nature à la fois spirituelle et matérielle de l'humanité. C'est une solution hardie, du moins si nous prenons le mot ἀναγκαίως dans son sens moderne et rationaliste. Mais nous verrons à la conclusion de cette étude que ce n'est pas le sens que lui donne Grégoire. Alors, mais alors seulement, nous comprendrons à la fois la modestie et la hardiesse de la solution de Grégoire.

Par cette étude sur la structure ontologique du double devenir, matériel et spirituel, deux concepts fondamentaux de Grégoire s'éclaircissent et gagnent toute leur valeur : celui de l'« immanence » divine et celui de l'apocatastase.

Si Grégoire accentue fortement l'immanence des forces vitales dans la créature, il n'entend par là nullement exclure l'immanence de l'énergie divine elle-même dans ces forces, les créant sans cesse et leur donnant l'élan pour se dépasser. Dieu « a donné et donne toujours aux êtres la puissance du devenir et la persévérance dans l'être » (4), et sans cette θεία δύναμις la matière resterait éternellement inerte (5). La meilleure image de cette immanence est celle de l'âme dans le corps : car de même que l'âme montre sa supériorité sur la matière précisément par son pouvoir de la toucher non point par la surface, mais dans toute sa profondeur et à chaque point de sa substance (6),

(1) *De mortuis* ; III, 524 B.
(2) *In Genes. h.* 9, 1 ; *Baehrens* 6, 88-9.
(3) *Vita Moys.* I, 397 A-D.
(4) *In Eccles h.* 7 ; 725 A : cf. *Catech.* c. 25; II, 65 D ; *C. Eunom.* 12 ; II, 895 A.
(5) *C. Apollinar.* II, 1256 A.
(6) *De hom. op.* c. 15 ; I, 177 BC.

ainsi Dieu montre sa transcendance absolue précisément par un contact très intime (ἐφάπτεσθαι) avec les choses et une immanence foncière : « Nous n'hésitons pas à dire que la divine Nature et Puissance est immanente en toutes choses. » (Τὴν θείαν φύσιν τε καὶ δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι εἶναι οὐκ ἀμφιβάλλομεν) (1). Bien qu'il n'y ait aucune fusion des substances (οὐδεμίαν ἐπιμιξίαν...) (2), il y a une union si intime que Grégoire l'appelle mélange (ἐγκέκραται ἡμῖν... (3) ; ἡ πρὸς τὸ πᾶν ἀνάκρασις) (4). Si l'on peut déjà dire que la volonté divine est « la matière et la substance des œuvres créées » (5) (ὕλη καὶ οὐσία τῶν δημιουργημάτων), ou mieux encore, qu'elle est « la matière et la forme et l'énergie du monde » (6), ceci vaudra d'une manière très particulière de la créature raisonnable. A cause de son caractère spirituel elle reçoit l'acte créateur de Dieu comme « sa nourriture et sa boisson » (7), par sa liberté elle va jusqu'à coopérer à cet acte créateur lui-même. De la part de Dieu « elle se trouve d'une certaine manière toujours re-créée, à cause de l'augmentation des biens » (τρόπον τινὰ πάντοτε κτίζεται διὰ τῆς ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐπαυξήσεως) (8), de sa propre part elle s'engendre elle-même à l'enfance divine, en recevant Dieu en elle (9). Elle devient ainsi son propre père (ἑαυτῶν... πατέρες) dans une naissance perpétuelle (ἀεὶ πάντως γεννᾶσθαι) (10). Mais cette apparente émancipation de l'action toute puissante de Dieu n'est que le signe d'une immanence plus profonde. D'une part cette émancipation (ὡς αὐτοκρατορική τις αὐθεντεία) (11) est décrite par Grégoire comme la marque suprême de la confidence amicale de Dieu

(1) *De an. et res.* III, 44 B.
(2) *C. Eunom.* 8 ; II, 793 C.
(3) *Catech.* c. 25 ; II, 65 D.
(4) *An. et res.* III, 73 A.
(5) *In illud*, etc. ; I, 1312 A.
(6) *De Vita beat. Gregorii Thaumaturgi* ; III, 920 A.
(7) *In Eccles. h.* 8 ; 753 BC.
(8) *In Cant. h.* 6 ; I, 885 D.
(9) *In Eccles. h.* 6 ; I. 703 A.
(10) *De Vita Moys.* I. 328 B.
(11) *In Cant. h.* 10 ; I. 980 D.

envers l'âme ; de l'autre, tout ordre que Dieu donne à une liberté est du même coup une grâce, un don de force pour l'accomplir (1) ; c'est encore une fois, sur le plan spirituel, l'identité de « parole » et d' « énergie » : « Toujours la voix du Verbe est une voix puissante et active » (πάντοτε ἡ τοῦ Λόγου φωνὴ δυνάμεώς ἐστι φωνή) (2). Ainsi tout le devenir du monde matériel et spirituel est soutenu dans son effort ascendant par l'être divin, jusqu'à en être imprégné dans son fond même de liberté.

L'autre conception qui se dégage comme une conclusion de l'étude que nous venons de faire, est celle de l'apocatastase. Cette idée chère à Origène, discrètement énoncée par Grégoire de Nazianze (3), trouve chez Grégoire de Nysse un fondement ontologique (4). Chez Origène lui-même

---

(1) *Ib.* 5 ; I, 868 BC.

(2) *Ib. h.* 8 ; I, 945 D.

(3) *Oratio* 40, 36, dernière phrase (PG. 36, 412 AB) ; *Poemata in seipsum* I, 543 (PG. 37, 1010) ; cf. *Or.* 30, 6 (36, 112 AB).

(4) Il serait absolument vain de vouloir douter que Grégoire ait tenu la doctrine de l'apocatastase. La tentative de Germain de Constantinople (f. 770), attestée par Photius, de voir dans les passages fréquents où il est question de l'apocatastase, des interpolations origénistes, manque non seulement de preuves, elle est réfutée par la cohérence même de cette doctrine avec tout le reste du système de Grégoire. Certains auteurs plus récents (TILLEMONT, OUDIN, SCULTETUS, ANATIUS, CEILLIER) ont cru devoir suivre Germain pour disculper Grégoire. VINCENZI (*S. Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura omnimoda cum dogmate catholico concordia.* Romae, 1865), tout en concédant l'intégrité des passages incriminés, a en vain essayé d'interpréter les textes pour en tirer la doctrine de l'enfer. KRAMPF, dans une tentative présentée beaucoup plus modestement (« *es ist nicht gerade notwendig, auzunehmen...* », p. 71), essaye à son tour de défendre une purification « objective » de la κακία qui n'exclurait pas la peine subjective. L'ἐξουδένωσις du mal serait la fixation du pécheur dans le non être du péché (p. 59). Toutes ces théories sont définitivement écartées par le traité de HILT sur l'eschatologie de Grégoire (cf. aussi AUFHAUSER, 204-5). Pour ce qui est des quelques passages où Grégoire parle du πῦρ αἰώνιον, de la κόλασις αἰώνιον, HILT fait remarquer avec raison le sens très spécial des termes αἰών et αἰώνιον chez Grégoire : puisqu'à l'opposé d'ἀΐδιον, ils désignent précisément un laps de temps déterminé et fini. Du reste Grégoire parle même de la rédemption des diables (*In Christi res. or.* 1 : III. 609 CD, 610 A ; *Or, cat.* c. 26 ; II, 68 D). Et n'oublions pas que selon Grégoire de Nazianze (*or.* 27, 10 ; M 36, 25 A) ἀνάστασις, κρίσις et ἀντίδοσις comptaient pour des thèmes, dans lesquels τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον. — Pour toute la question, comparer E. MICHAUD : *Saint Grégoire de Nysse et l'Apocatastase.* (*Revue internationale de théologie,*

l'unité réelle de la nature humaine ou plutôt de toute la nature spirituelle garde trop le caractère d'une unité morale pour constituer une base philosophique à son idée théologique et mystique de la suppression de tout mal à la fin des temps. Il est vrai que chez Evagre le Pontique ce caractère d'unité s'affirme davantage et même jusqu'à ne plus voir dans l'individuation et le nombre lui-même qu'une suite de la chute initiale (1). L'unité de l'esprit créé se confond ainsi pour Évagre, ainsi que le démontre sa fameuse lettre à Mélanie, presque complètement avec l'unité incréée de Dieu lui-même. Ce n'est pas dans cette orientation de pensée que Grégoire de Nysse établit sa doctrine de l'apocatastase. Bien que les preuves scripturaires — avant tout les textes pauliniens sur l'abolition de la mort et la sujétion complète du monde à Dieu —, la pensée de l'infinie supériorité de la bonté divine (ontologique) sur la malice et le néant du péché ne fassent que répéter des idées origénistes (2), la preuve suprême et, pour Grégoire, évidente, sur laquelle il s'appuye constamment est celle de l'unité de la nature humaine (3). Nous verrons plus tard que l'unité théologique du corps mystique du Christ est entièrement basée sur cette unité philosophique. Le Christ total n'est autre que l'humanité totale. Comment alors la face du Christ total serait-elle toute radieuse et tournée vers le Père, si certains traits de ce visage, de cette unique et indivisible image du Père, restaient déformés par le péché ?

---

37 (1902), p. 37-52) ; WILHELM VOLLERT : *Hat Gregor von Nyssa die paulinische Eschatologie verändert ?* (*Theologische Blätter* 14 (1935), p. 106-112), et déjà PETAU :*De Angelis*, III, 7, 5 (à la fin).

(1) Comparer nos articles sur EVAGRE, dans *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (janvier 1939) : *Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus*, et dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* (janvier 1939) : *Die Hiera des Evagrius.*

(2) « Même si le péché s'augmentait infiniment, la miséricorde de Dieu le dépasserait toujours par sa propre grandeur, elle qui est plus haute que la hauteur des cieux. » *In Ps.* c. 14 ; I, 589 A.

(3) Cela lui donne une assurance et une tranquillité qui dédaigne de se dissimuler sous les voiles d'un ésotérisme quelque peu artificiel. Comparer *In Illud* etc., I, 1514 A ; *In Ps.* c. 8 ; I, 467 CD ; *ib.* 526 CD ; 528 A ; c. 14, 586 C, etc.

Si une telle ire de Dieu paraît intolérable, tolérable par contre une correction tempérée d'amour pour les hommes, « fais-nous connaître ta droite » de sorte que nous puissions la supporter, en sagesse, non en vengeance, opère toi-même notre éducation douloureuse !... Et voici une belle parole qui suit : Le Psalmiste veut dire que par la faiblesse de notre nature, nous ne saisissons même pas la grandeur de la colère que le péché déchaîne contre nous. Mais il reste que nous avons besoin de correction. Que ce soit donc plutôt le salut du retour que le châtiment du péché qui nous fasse souffrir (1).

7. — Désir et connaissance

Les chapitres sur l'espacement et le devenir infini nous ont livré avec l'analyse *ontologique* de la *création* la base de la gnoséologie qui en découle. Nous avons vu de quelle manière la connaissance de l'être temporel est elle-même enracinée dans le temps : non seulement le mouvement formel de la pensée, celui qui consiste à analyser et à synthétiser (2), suit la marche du temps, mais le contenu lui-même est limité, en tant que pensée d'un être fini, par la représentation de l'espacement. « La créature entière ne peut se porter en dehors d'elle-même par une connaissance compréhensive, elle reste toujours en elle-même. Et quoi que ce soit qu'elle aperçoive, elle s'aperçoit elle-même; elle est incapable de voir une chose en dehors de sa propre nature, même si elle croit entrevoir un objet qui la dépasse. Elle se fait violence pour survoler dans sa contemplation des êtres la notion d'espacement, mais elle n'y parvient pas. Car en tout ce que l'esprit pense et conçoit, cette notion est toujours incluse dans l'existence de l'objet pensé » (3). Mais d'où vient ce besoin de rompre les liens de l'éon ? C'est que l'esprit dépasse par sa nature le temps matériel et se sent porté par une parenté naturelle



(1) *In Ps.* c. 7 ; I, 464 BD.

(2) Ἡ γὰρ ἡμετέρα διάνοια τῇ διαστηματικῇ παρατάσει ἐνδιοδεύουσα, πῶς ἂν καταλάβῃ τὴν ἀδιάστατον φύσιν, διὰ τοῦ χρόνου ἀνάλυσιν ἀεὶ διερευνωμένη τὰ τῶν εὑρισκομένων πρεσβύτερα ; *In Eccles.* h. 7 : I. 729 C. Cf. *C. Eun.* 12 ; II, 1064 CD.

(3) *Ib.* BC.



(συγγένεια) (1) vers le fond spirituel des choses ; il dépasse même, par son caractère d'image de Dieu, l'éon et sent le désir de s'élancer dans l'infini divin. Entre ses représentations et l'original il y a cette même correspondance de parenté (2).

Si cette connaissance par parenté nous introduit dans un milieu de pensée stoïcien, le caractère spirituel et personnel de l'objet altère immédiatement cette apparence de stoïcisme. Déjà dans la connaissance sensible, la différence apparaît. Pour le stoïcien comme pour Grégoire, la connaissance sensible est, contre tout platonisme, à la base de la certitude scientifique. Nous savons, d'autre part, que pour Grégoire le corps n'est autre chose qu'une « con-crétion » de notions spirituelles. Mais alors, une fois ces notions saisies, le corps semble bien compris et il n'y a pas à chercher davantage. Grégoire dira donc d'une part que les qualités sensibles délimitent le champ d'investigation du physicien (3). Mais de l'autre il nous assure que nous ne connaissons pas même notre propre corps, car, l'ayant une fois dépouillé de ses qualités, nous ne saisissons plus rien (4). Est-ce que le « concret » serait donc quelque chose de plus que la somme des « qualités »? Et si Grégoire avait établi (en platonicien) la théorie idéaliste de la matière spirituelle, pour la rendre plus saisissable à l'esprit (5), ne l'aurait-il pas, du même coup, rendue précisément plus insaisissable ? Il nous déclare en effet (en stoïcien) : « Le phénomène sensible, aisé à saisir (διὰ τὸ πρόχειρον τῆς κατανοήσεως), s'impose à la connaissance commune de tous, la décision des sens (αἰσθητικὴ ἐπίκρισις) n'ayant aucune hésitation à propos de leur objet (ὑποκειμένου). » Il n'y a

(1) *De infant.* III, 173 D, etc.

(2) Πρὸς πάσας τὰς τοιαύτας ὑπολήψεις τὸ νοηθὲν οἰκείως ἔχειν ὑπειλήφαμεν *C. Eunom.* 12 ; II, 1069 C.

(3) *In Cant. h.* 6 ; I, 885 C.

(4) *C. Eun.* 12 ; II, 950 A.

(5) C'était là, en effet, le souci principal qu'il avait en établissant cette théorie : *In hex.* I, 69 C ; 77 C ; *De hom. op.* c. 24 ; I, 212 D ; *De an. et res.* III, 121 B.

pas lieu de discuter sur les couleurs, et les autres sensations, car « tous ceux qui participent à l'identique nature » sont d'accord quant à elles. Il n'en est pas de même pour « l'être spirituel, parce qu'il s'élève au-dessus de la compréhension des sens. La pensée devant faire un effort ascensionnel (ἐπορεγομένῃ) et conjectural (στοχαστικῶς) vers ce qui échappe aux sens. chacun de nous se trouve mû d'une manière différente vers l'objet recherché » et chacune de ces manières n'est qu'une approximation (ἐγγίζοντες), « selon le caractère propre de la représentation que chacun s'en fait » (1). Il semble bien que, sinon dans la pensée explicite de Grégoire, du moins dans la tendance de cette pensée il y ait une assimilation de l'idée du « concret », qui dépasse même dans la matière une connaissance purement analytique et statique, avec celle du « spirituel » : car il conclut de l'incompréhensibilité du corps par un raisonnement *a fortiori* à celle de l'âme et de Dieu. Nous retrouvons par là un dynamisme intellectuel qui ne se limite pas au caractère formellement (comme « analyse ») et matériellement (comme représentation du διάστημα) temporel de la pensée, mais qui comporte en plus un rapport essentiellement dynamique du concept à l'objet et par là un caractère radicalement « ouvert ». Ici se place dans le système de Grégoire l'idée de l' « epinoia », qui désigne avant tout l'aspect de représentation subjective qui n'atteint pas l'essence même (« ἐπι »), sans pour autant être purement subjective. Elle se définit comme « l'approche inventive de l'inconnu » (2). Nous ne comprenons cependant la portée de cette définition que lorsque nous la comparons avec la théorie stoïcienne de la connaissance, telle qu'elle se présentait, sous son jour le plus défavorable, chez le grand adversaire de Grégoire : Eunomius.

Dans une image célèbre. Zénon avait décrit le caractère

(1) *C. Eunom.* 12 ; II, 1101 D-1104 A.

(2) Ἔστι γὰρ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον ἐπίνοια ἔφοδος εὑρετικὴ τῶν ἀγνοουμένων *C. Eunom.* 12 ; II, 969 C.

compréhensif (κατάληψις) de la pensée : La main ouverte, c'est la sensation pure (φαντασία) ; la main à demi fermée, l'assentiment (συγκατάθεσις) ; la main complètement resserrée sur sa prise, la compréhension (κατάληψις) ; l'autre main venant serrer la main déjà fermée, c'est la science systématique. L'intelligence est donc avant tout une possession, et pour le stoïcien les degrés de la pensée sont identiquement des degrés de force et d'énergie dans la saisie de l'objet. Eunomius avait, d'une façon analogue, voulu refermer sa main sur Dieu, en enfermant son essence dans le concept de l'agennésie (1). Ainsi que dans un certain caractère d'évidence, nommé « apparition saisissante », φαντασία καταληπτική, le stoïcien possède la vérité dans la sensation même, ainsi Eunomius pensait saisir dans l'idée d'innascibilité la Vérité divine elle-même. Comme Basile, Grégoire s'y oppose vigoureusement. Son immense traité contre Eunomius n'a qu'un but : celui de montrer que nos concepts ne sont que des analogies lointaines, des approches de la réalité infiniment riche de Dieu, des signes symboliques (2), qui montrent une direction (3), sans jamais atteindre l'objet. Il y a, entre la pensée et l'objet, le même abîme qui existe entre la parole et la pensée : comme le mot n'est qu'un signe imparfait et peu nuancé de la pensée, de même celle-ci reste éternellement au-dessous de l'objet : des points répétés ne créeront jamais une surface homogène (4).

Dans cette doctrine, deux choses sont particulièrement à noter. D'abord, en ce qui concerne le caractère de l'activité intelletuelle, il apparaît clairement que Grégoire ne songe nullement à opposer à la conception stoïcienne de la « saisie » (κατάληψις) une autre idée de l'intelligence, par exemple l'idée platonicienne d'un « regard » vers l'ob-

(1) οἷόν τινι παλάμῃ παιδικῇ τὴν ἀπερινόητον τοῦ θεοῦ φύσιν ταῖς ὀλίγαις συλλαβαῖς τῆς ἀγεννησίας ἐναποκλείουσι.

(2) οἷόν τινα σήμαντρα καὶ χαρακτῆρας... ; *C. Eun.* 12 ; II, 965 C.

(3) ὄνομα.. ἐνδεικτικόν; *ib.* 968 D. ἄνοδος : *C. Eun.* 1 ; II, 366 C.

(4) *In Cant. h.* 3 ; I, 821 AB. Cf. *Beatit. or.* 1 ; I, 1197 AB ; *In Eccl. h.* I ; I, 632 AD.

jet (1). Au contraire : Grégoire accentue précisément ce caractère de possession dans l'intelligence, son « sens mercenaire » (2). Elle est en soi portée à considérer son objet comme une « matière » de connaissance, à ce que Grégoire appelle φυσιολογεῖν. Mais « autre chose est le mystère de la Théologie, autre chose la physiologie » (3). Et c'est précisément cette « manière de traiter la Nature inapprochable et ineffable comme un objet de science naturelle qui engendre l'hérésie » (4). Il y a certes une évidence immanente au concept, mais si l'âme veut se replier sur cette évidence (φαντασία καταληπτική), elle perd par là même l'objet vivant (5), et adore son propre concept comme une idole (6). Le « logos de la création », l'essence des choses, nous échappe à jamais, Dieu seul la connaît (7). Eunomius ressemble à l'enfant qui voudrait saisir le rayon de soleil, il veut comprendre au lieu d'adorer (8). Le logos nous étant interdit, il ne reste que le mouvement ascensionnel (« ana ») vers le logos : « par une certaine ana-logie on arrive à la connaissance de l'être » (κατά τινα ἀναλογίαν εἰς γνῶσιν ἔρχεται τοῦ εἶναι) (9). La connaissance par « epinoia » tient donc le milieu entre le savoir et l'ignorance (10). Elle n'est utile qu'à ceux qui n'en abusent pas (11), en abuser ce serait abuser du mystère divin lui-même (12). La connaissance

---

(1) Certes, nous retrouvons ce « βλέπειν πρός... » chez Grégoire, mais pas dans les passages polémiques. Même dans les commentaires mystiques l'idée de la κατάληψις est plus dominante.

(2) Ἡ μὲν γὰρ γνῶσις ὡς ἐμπορικήν τινα τὴν διάθεσιν ἔχει. *C. Eun.* 12 ; II, 941 B. (« ἐμπορικήν » est attesté par quatre manuscrits. Jaeger choisit dans son édition, I, 243 : « ἐμπειρικήν ».)

(3) *Ib. l.* 3 ; II, 625 C ; cf. Philon : *De Mon.* I, 6, fin.

(4) *In Cant. h.* 11 ; I, 1013 C.

(5) Ὁ τῶν γινωσκομένων τι τὸν θεὸν εἶναι οἰόμενος, ὡς παρατραπεὶς ἀπὸ τοῦ ὄντος πρὸς τὸ τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ νομισθὲν εἶναι, καὶ ζωὴν οὐκ ἔχει. *Vit. Moys.* I, 404 B.

(6) Εἰδολοποιοῦντες ἑαυτῶν τὴν ὑπόνοιαν *C. Eunom.* 12 ; II, 944 C.

(7) *C. Eun.* 12 ; II, 937 A.

(8) *Ib.* BC : κρατεῖν οἴονται διὰ τῶν συλλογισμῶν ἅπερ οἴονται. Et *supra*, note 4.

(9) *Ib.* 916 A.

(10) *Ib.* 1013 A.

(11) *Ib.* 972 CD.

(12) ὅπερ ὁ φιλονεικῶν ὑπὸ τὴν τοῦ λόγου σημασίαν καθέλκειν, λανθάνει πλημμελῶν εἰς τὸ θεῖον. *In Eccl. h.* 7 ; I, 729 A.

humaine n'est donc vraie que dans la mesure où elle renonce par un effort perpétuel à sa propre nature, qui est de « saisir » sa proie.

En second lieu une remarque s'impose sur la nature de l'objet. Si celui-ci s'oppose à la « prise », ce n'est pas par un caractère irrationnel, puisque, en soi, il est un logos de Dieu, mais, nous l'avons déjà signalé, c'est par son intériorité, sa spiritualité. Les grands passages éloquents, où Grégoire démontre à Eunomius que nous ne connaissons l'essence d'aucune chose, d'aucun élément, pas même du plus petit brin d'herbe, n'ont aucune saveur agnostique, mais frémissent sous le grand mystère du monde (1) et s'achèvent en une adoration dans le silence (σιωπῇ τιμᾶσθαι) (2) devant la beauté incompréhensible de Dieu. Cette attitude se révèle pleinement, quand Grégoire en arrive à l'incompréhensibilité de l'âme humaine. Si d'abord une série de questions posées à propos de sa nature une et multiple, spirituelle et matérielle, semble démontrer des préoccupations plus directement philosophiques (3), Grégoire tient en réserve une raison beaucoup plus profonde, théologique et foncièrement chrétienne, de cette incompréhensibilité de l'âme : sa ressemblance même avec Dieu. Il lui manquerait un élément essentiel à la fidélité de l' « image », si Dieu, qui est « invisible en soi » (4), ne lui avait pas communiqué « l'incompréhensibilité d'essence » (5). Peut-être est-ce la première fois qu'un penseur grec a considéré l'incompréhensibilité d'une chose non seulement comme un signe de son éloignement de nous, mais comme une perfection de la chose même (6). Cette dé-

(1) *C. Eunom.* 12 ; II, 932 C-952 C.
(2) *Ib.* 945 C.
(3) *Ib.*
(4) *Beatit. or.* 6 ; I, 1269 A.
(5) *De hom. op.* c. 11 ; I, 156 AB.
(6) On sait assez aujourd'hui que la philosophie scolastique n'a pas donné à cette idée toute la place qu'elle méritait. Cependant le « personnalisme » moderne est à son tour si imprégné de dilettantisme (pour ne pas dire de snobisme), qu'il est encore loin d'avoir incarné la part de vérité qu'il contient dans une pensée cohérente et suivie. Les décou-

couverte n'est autre que celle de la liberté de l'esprit de se communiquer et de se *laisser* « saisir » (1). Chaque esprit possède un sanctuaire intérieur (2), qui est « voilé et connu de Dieu seul » (3). Nous rejoignons ainsi la défense de « traiter Dieu comme une chose » (μὴ ἐκ τῶν κάτω φυσιολόγει τὰ ἄνω) (4), et nous nous apercevons que la philosophie de l'esprit est parfaitement identique à cette philosophie « existentielle » que nous avions signalée dans notre introduction. Le « sentiment de présence » (αἴσθησις παρουσίας), l'esprit nous le communique par ses manifestations (ἐνεργείαι), et c'est par elles seules qu'il se manifeste. S'il est vrai que notre mécanisme intellectuel est insuffisant à concevoir le « formel » de Dieu, parce qu'il y introduit le temps (5) et que dans l'unité pure il ne peut plus rien synthétiser (6) — ceci Aristote l'avait déjà compris (7) —, ce n'est cependant que l'attitude chrétienne, c'est-à-dire la *foi*, qui correspond vraiment à la nature spirituelle de Dieu (8) et au caractère révélateur de la création

---

vertes avant tout de Max SCHELER (« *Der Formalismus in der Ethik* », « *Das Ewige im Menschen* ») devraient être confrontées sérieusement avec la philosophie scolastique, sans préjugés de part ni d'autre. Citons ici une phrase de Scheler : « Ce n'est pas à cause d'un défaut de notre puissance intelligente ou d'une limite de cette puissance, mais à cause de la structure essentielle de l'objet..., que l'essence personnelle de Dieu et même son existence (non pas en tant que Dieu en général, mais en tant que Dieu personnel) ne nous est jamais donnée par un acte de connaissance spontané, mais toujours par un acte libre et révélateur de la personne de Dieu. » (*Das Ewige*, etc., 3e éd., p. 682.)

(1) Comparer cependant Origène : *C. Cels.* 7, 42-44 ; KOETSCHAU 2, 192-6 ; *In Luc. h.* 3 ; RAUER 9, 20-22. Et déjà Philon : « *De mutatione nominum* » 10 ; où l'incompréhensibilité de Dieu est déduite à partir de celle de l'âme. Les textes signalés par NORDEN (« *Agnostos Theos* ») : XÉNOPHON (*Memorab.* IV, 3) et CICÉRON (*Tusc.* I, 68-70, où transparaît la doctrine de POSIDONIUS) n'offrent que de très lointaines analogies.

(2) *Or. Dom. or.* 3 ; I, 1149 C-1152 A.

(3) *In Cant h.* 7 ; I, 920 D.

(4) *C. Eun.* 4 ; II, 625 D.

(5) *C. Eunom.* 12 ; II, 1064 CD : τῆς ἡμετέρας κατανοήσεως πρὸς τὴν ἰδίαν ἡμῶν φύσιν περινοούσης τὰ πράγματα καὶ τὸ ἀΐδιον ἐν τῷ παρῳχηκότι καὶ μέλλοντι διαμετρούσης...

(6) Ἐκ γὰρ τῆς τῶν περάτων πρὸς ἄλληλα παραθέσεως τὸ πλέον διαγινώσκομεν, ἐφ' ὧν δὲ πέρας οὐκ ἔστι, πῶς ἄν τις δυνηθείη τὸ περισσὸν ἐννοῆσαι ; *C. Eun.* 1 ; II, 304 A ; cf. 365 A.

(7) *Metaph. Z*, 15.

(8) *Vita Greg. Thaumat* ; III, 901 AB.

entière (1). La foi est en définitive la seule connaissance conforme à notre condition (μόνον σύμμετρόν ἐστι τῇ ἡμετέρᾳ κατανοήσει) (2), une foi qui est tout autre chose qu'une « conviction », laquelle ne serait encore qu'une forme du savoir (3).

8. — Le double paradoxe mystique

Nous avons étudié jusqu'ici la connaissance par approche dans son application indistincte à tout objet : matière, âme, Dieu. Il nous reste à préciser ses rapports plus intimes avec l'objet de connaissance suprême, la divinité. Nous approchons ici de la doctrine plus spécialement « mystique » de Grégoire. Cependant la tâche nous est, en quelque sorte du moins, facilitée par le fait que Grégoire ne distingue pas différentes espèces de connaissance de Dieu (4), mais seulement des degrés d'*intensité* d'une même et identique structure gnoséologique. Cette structure est caractérisée par trois éléments : la représentation (φαντασία stoïcienne, ἐπίνοια), qui est l'élément statique, sa référence au sujet inconnu (ἔφοδος, ἄνοδος, c'est l'ὁρμή stoïcienne), qui est l'élément dynamique, l'élan, la tension ; enfin le troisième élément mystérieux qui les unit en montrant d'une part l'insuffisance de la représentation et en déclenchant de l'autre le mouvement qui transcende l'image : le « sentiment de présence ».

---

(1) *C. Eun.* 12 ; II, 945 D. sq.

(2) *C. Eunom.* 10 ; II, 832 D.

(3) Remarquer le jeu de mots : ἐν αὐτῷ τῷ ὑπὲρ τὴν πίστιν εἶναι τὸ πιστὸν ἔχει. Si cette foi n'était encore qu'un raisonnement supérieur οὐδὲν ἂν τῆς Ἑλληνικῆς σοφίας διήνεγκε. *Vita Greg. Thaumat.* III, 901 BC.

(4) Les coupures que l'on a coutume de faire entre connaissance par les créatures (argument cosmologique), par l'introspection de l'âme (connaissance par image) et par extase (connaissance mystique) sont certainement artificielles. Les deux premières sont deux façons de voir Dieu dans la créature (la première dans l'objet, la seconde dans le sujet), la troisième, on le verra dans la suite, n'est qu'une transparence de Dieu toujours plus intense à travers ce voile. La preuve en est le commentaire du Cantique, où chaque étape dans l'ascension mystique, qui paraît à l'âme une saisie immédiate de Dieu, se dévoile toujours comme une vue non de Dieu même, mais d'une de ses manifestations (ἐνέργεια). — Cf. la fin de notre Introduction.

Quant à la représentation, il n'y a aucun doute qu'elle fait, pour Grégoire, partie intégrante de toute connaissance de Dieu. Ici encore, il est plus aristotélicien et stoïcien que disciple de Platon. Le monde est un tout, fermé et limité par l'éon, et jamais il ne sortira de cette limite : « Chaque chose n'existe qu'en tant qu'elle reste au dedans de ses frontières ; si elle sortait d'elle-même, elle sortirait du même coup de l'être » (1). Cette loi ontologique s'applique dans toute sa rigueur à la connaissance : « Quoi qu'elle voie, la créature se voit elle-même » (2). Le monde que décrit le « *De hominis opificio* » ressemble à ce grand cosmos stoïcien (ἡ τῶν ὅλων φύσις) qui n'a aucune fissure à l'extérieur et qui, à l'intérieur, est une harmonie parfaite de toutes ses parties, un organisme. La connaissance d'une partie quelconque de ce monde garde toujours cette empreinte cosmique : « La limite de tout le mouvement et de toute l'activité intellectuelle de l'homme, c'est l'éon et ce qu'il contient » (3). La connaissance de Dieu, dit Grégoire en une image expressive, est comme une petite bulle d'air qui, au fond d'un lac, sortirait de la terre : elle commence aussitôt à monter, attirée par le désir du milieu connaturel (ἄνω πρὸς τὸ συγγενές), mais arrivée à la surface, elle éclate et cesse de se mouvoir (4). Mais si pour le stoïcien le connaturel était déjà l'élément divin lui-même, ce terme désigne pour Grégoire l'opération de Dieu dans son œuvre (5). Cette manifestation est constamment décrite comme la limite de la connaissance (6) ; ce qui est au delà tient du domaine de la foi (7).

C'est ici, à cette limite du monde, que s'enflamme le désir infini de transvoler les frontières du créé, car toute

---

(1) *In Eccl. h.* 7 ; II, 729 AB.

(2) *Ib.*

(3) *C. Eunom.* 1 ; II, 365 C.

(4) *In Cant. h.* 11 ; I, 1009 BC.

(5) περαιτέρω προελθεῖν διὰ τῆς πολυπραγμοσύνης οὐ δύναται· ἀλλὰ θαυμάζει καὶ σέβεται τὸν ὅτι ἔστι μόνον δι' ὧν ἐνεργεῖ γινωσκόμενον. *Ib.* C.

(6) *De an. et res.* 3 ; III, 25 AB. *Beatit. or.* 6 ; I, 1268 B-1269 A. *C. Eunom.* 12 ; II, 913 D-916 A. *In Christi res. or.* 3 ; III, 665 C.

(7) *In Cant. h.* 3 ; I, 821 A.

limite enveloppe en son essence un au delà (1), et l'âme ne peut se reposer que dans l'infini. Mais la limite que forme la représentation cosmique n'est aucunement celle que formerait un objet par rapport au vide qui l'entoure. Au contraire, la représentation est, par comparaison avec ce qui se cache derrière elle, « vide » et « morte ». Tous les livres du monde, dit saint Jean, ne contiendraient pas les œuvres du Christ. Mais ce livre qu'est le monde, continue Grégoire, contient encore moins les merveilles de Dieu, qui le débordent infiniment (2). S'il est donc vrai que la représentation nous entraîne jusque sur ce dernier promontoire, cette « pointe » du monde, où un abîme s'ouvre sous nos pieds et que le vertige nous saisit (3), ce vertige provient, l'âme le sait, de ce qu'*elle* est impuissante à comprendre l'objet infiniment riche (4). Mais s'il en est ainsi, si le caractère de représentation n'est que la limite subjective de l'objet en soi illimité, il y a possibilité, à l'intérieur même de cette limitation, d'un progrès indéfini. Les manifestations de Dieu, bien qu'elles ne nous le livrent jamais sans voile, ne s'opposent pas pour autant à lui comme le résultat détaché d'une action, elles sont cette action même, et par là Dieu lui-même. Autrement dit : on ne peut dire ni que nous voyons Dieu, ni que nous ne le voyons pas (5). Une seule chose peut être affirmée catégoriquement : dès que l'intelligence se replie sur l'évidence de la représentation, elle ne voit plus. « Voir » c'est donc le *mouvement* même qui la dépasse, tandis que le *contenu* (statique) à partir duquel s'élance le désir, n'est précisément pas la vision. Et ces termes sont essentiellement relatifs : chaque vision est par rapport à la vision supérieure une non-

(1) Εἰ γὰρ ἔν τινι πέρατι νοηθείη τὸ Θεῖον, ἀνάγκη πᾶσα καὶ τὸ μετ' ἐκεῖνο συνθεωρηθῆναι τῷ πέρατι. *Vita Moys.* I, 401 B.

(2) *C. Eunom.* 12 ; II, 949 D-952 B.

(3) *Eccl. h.* 7 ; I, 729 D-732 A.

(4) Cf. *Beatit. or.* 6 ; I, 1264 B-65 A.

(5) Οὔτε τοσοῦτον ὀξυωποῦσα [*scil* ἡ ἀνθρωπίνη διάνοια], ὡς ἐναργῶς ἰδεῖν τὸ ἀόρατον, οὔτε καθάπαξ ἀπεσχοινισμένη τῆς προσεγγίσεως, ὡς μηδεμίαν δύνασθαι τοῦ ζητουμένου λαβεῖν εἰκασίαν. *C. Eun.* 12 ; II, 956 D.

vision. Grégoire est inépuisable en images pour désigner ce dynamisme : Chaque vision n'est, comparée à la prochaine, qu'une audition (1) ; chaque fois que l'âme a quitté son voile par une nouvelle purification, elle se retrouve enveloppée par rapport à la prochaine (2) ; chaque fois que Dieu l'appelle, elle se lève, bien qu'elle coure depuis longtemps (3) ; chaque fois que Dieu lui donne un baiser, c'est comme si elle n'en avait encore reçu aucun (4) ; toujours elle est refondue par le divin orfèvre (5), toujours le parfum qui l'enivre n'est que le reste infime de nard dans un vase renversé (6), et chaque fois que Dieu semblait entré en elle, il se retrouve encore dehors (7). Du point de vue statique on doit toujours dire que l'âme ne voit pas Dieu : sa représentation n'étant pas Dieu, elle est chaque fois « comme si elle n'avait pas même commencé » de voir (8), et Dieu de son côté reste toujours à « la même distance au-dessus » d'elle (9). La vision se trouve tout entière dans l'élan même qui dépasse chaque représentation : « Qui ne recherche pas, ne trouvera pas ce qui n'est accordé qu'à ceux qui cherchent » (10), parce que la recherche même est la vision : « Il n'y a qu'une seule manière de connaître la puissance transcendante : c'est de ne s'arrêter jamais à ce que l'on a compris, mais de tendre sans repos à l'au-delà du connu » (11). Le désir en effet est une grâce bien supérieure à la jouissance, car en lui seul nous voyons Dieu, autant que nous le pouvons (12).

(1) *In Cant. h.* 5 ; I, 860 A.
(2) *In Cant. h.* 12 ; I, 1029 C.
(3) *In Cant. h.* 5 ; I, 876 C.
(4) *In Cant. h.* 1 ; I, 777 C.
(5) *In Cant. h.* 4 ; I, 832 AB.
(6) *In Cant. h.* 1 ; 781 C-784 A ; *h.* 3 ; I, 821 D-824 B.
(7) *In Cant. h.* 11 ; I, 997 C.
(8) *In Cant. h.* 8 ; I, 941 D-944 C ; *h.* 6 ; I, 891 CD.
(9) *In Cant. h.* 8 ; I, 941 B ; cf. PHILON : *de post.* C., 18 ; *de Somn.* I, 66.
(10) *Beatit. or.* 3 ; I, 1229 A.
(11) *In Cant. h.* 12 ; I, 1024 BC ; cf. PLOTIN : ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὅρασις. *Enn.* 5, 6, 5. PHILON : « La science de Dieu n'est donc pas le résultat d'un raisonnement logique, mais d'un désir fervent. » (BREHIER : *Philon*, 1925, 197) ; cf. *De post Cain.* 4 (I, 228 sq.).
(1) *In Cant. h.* 2 ; I, 801 A.

Souvenons-nous ici de la phénoménologie du double désir, développée plus haut. Origène, dans son mythe de la chute, les avait confondus, en croyant que l'âme pouvait à un moment se détourner de Dieu par dégoût, par satiété. Mais c'est là le signe d'un désir matériel. Le désir spirituel, lui, est d'une nature toute différente : il augmente à mesure qu'il participe à la chose aimée, il s'épanouit en même temps que la désaltération (1). Or le concept que nous pouvons nous former de Dieu est nécessairement limité par un certain côté. Si donc la créature comprenait Dieu par cette idée, elle pourrait s'élever au-dessus de Lui par son désir infini, ce qui est proprement impossible : « Tu es en toute éternité le plus haut de tous (ὕψιστος) », s'écrie David, « tu ne peux à jamais paraître plus bas que ceux qui montent, car toujours tu seras à la même distance plus haut et plus élevé que l'élan de ceux qui se dépassent » (2). Nous voyons donc en tant que nous dépassons notre vue, et il est à la fois vrai que « celui qui a le cœur pur, voit Dieu, d'après la parole certaine du Seigneur » et « qu'aucun œil n'a vu cette bonté suprême, même s'il voit toujours. Car il ne le voit pas aussi grand qu'il est, mais aussi grand que son œil lui permet de le saisir » (3).

La « vraie vue » est donc ce pas mystérieux qui dépasse la « vue ». De là. nous saisissons comment, pour Grégoire, le dynamisme peut être strictement infini. D'une part, en effet, la « *vraie* vue » du désir se traduit immédiatement (en tant que « *vue* ») en une représentation à dépasser, de sorte que chaque commencement engendre un nouveau

---

(1) « Avec le véritable beau nulle satiété n'est possible, et puisqu'aucun sentiment de satiété ne vient troubler la relation d'amour avec le beau, la vie divine est un amour toujours opérant. » *An. et res.* 13 ; III, 96 C. Ἀεὶ πληρουμένη καὶ οὐδέποτε περιγραφοῦσα κόρῳ τὴν πλήρωσιν. Ἀβαρὴς γὰρ ἡ νοερὰ τρυφή, καὶ ἀπλήρωτος πάντοτε ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν μετεχόντων ἀκορέστως ἐπιπλημμυρίζουσα. *De mortuis* ; III, 505 A. — Cf. *De Beatit. or.* 4 ; I, 1233 BC.

(2) *In Cant. h.* 8 ; I, 941 B.

(3) *Ib.* AB.

commencement (1). De l'autre, puisque cet objet à dépasser n'est pas un objet matériel, mais l'objectivation même du désir spirituel, le désir ne peut jamais être sujet au dégoût, mais doit s'enflammer de plus en plus : « Pour ceux qui ont goûté et expérimenté combien le Seigneur est doux, le goût qu'ils y prennent est en soi déjà une stimulation à davantage. Ainsi l'excitation vers l'au-delà ne quitte jamais celui qui monte et l'attire toujours vers des choses plus grandes » (2). Mais alors, ce qui, dans cette ascension, nous révèle le plus profondément Dieu, ce n'est pas la « vue », c'est le désir. Telle est la raison pour laquelle l'âme, après avoir donné à Dieu tous les noms qu'elle pouvait inventer, ne l'appelle finalement plus que : « Toi qu'aime mon âme. » « Ainsi je veux te nommer, puisque ton nom est au-dessus de tout nom..., le nom propre de ta bonté envers moi, c'est l'amour de mon âme vers toi » (3).

Cette première phase du paradoxe mystique s'exprime parfaitement dans le symbole de la vision de Moïse. Il a vu Dieu face à face, nous dit l'Ecriture. Mais alors comment peut-il solliciter du Seigneur cette faveur de le voir, comme s'il ne l'avait pas encore vu ? C'est que « la vision de Dieu consiste en toute vérité en ceci qu'elle ne se lasse jamais de désirer lever les yeux vers Lui » (4). « Ceci constitue véritablement la vue de Dieu : ne jamais trouver la satiété dans le désir » (5). Et lorsque Dieu lui refuse la faveur et qu'il ne se laisse voir que « par derrière », « il la concède par le refus même » : δίδωσι τὸ αἰτηθὲν δι' ὧν ἀπαναίνεται (6). Comment cela ? « Ce grand amoureux de la beauté prenait chaque apparition (τὸ ἀεὶ φαινόμενον) comme une image de la chose désirée (εἰκών) et désirait

---

(1) Καὶ οὔτε ὁ ἀνιών ποτε ἵσταται, ἀρχὴν ἐξ ἀρχῆς μεταλαμβάνων, οὔτε τελεῖται περὶ ἑαυτὴν ἡ τῶν ἀεὶ μειζόνων ἀρχή... παντοτε διὰ τῶν ἀνωτέρων ὁδεύει πρὸς τὸ ἀόριστον. *Ib.* C.

(2) *Ib.* 944 A.

(3) *In Cant. h.* 2 ; I, 801 A.

(4) *Vit. Moys.* I, 404 A.

(5) *Ib.* D.

(6) *Ib.* A.

jouir de l'impression de l'archétype lui-même » (1). Mais si Moïse avait raison de dépasser chaque apparition comme n'étant que représentation (c'est le double sens de φαινόμενον), il ne comprenait pas lui-même le sens de son désir en voulant s'arrêter à une suprême « vision ». Pour voir un objet « face à face », il faut se mettre « vis-à-vis » de lui. Mais vouloir s'opposer à Dieu, c'est vouloir s'opposer au bien, c'est être mauvais. Il ne reste donc qu'une chose : pour voir la face de Dieu (πρόσωπον), il faut le suivre « par derrière », pour le voir devant (πρόσω) il faut aller en avant (πρόσω) (2). « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, dit le Christ ; il ne dit pas : devant moi. De même commande-t-il à celui qui voulait acquérir la vie éternelle : Viens, suis-moi. Mais celui qui suit, voit le dos. Ainsi Moïse, qui brûlait de voir la face de Dieu, apprend-il comment on voit Dieu : suivre Dieu partout où il mène, cela même c'est voir Dieu... Qui suit ne peut quitter le bon chemin, tant qu'il voit le dos du guide. Qui, par contre, se transporte sur le côté ou se met face au guide, celui-là invente une route à son propre gré, non pas celle qu'indique son guide. C'est pour cela que Dieu dit à celui qui le suit : Tu ne verras pas ma face, en disant par là : ne t'oppose pas (μὴ ἀντιπρόσωπος γίνου) à celui qui te conduit » (3).

Mais si cette suite de Dieu est la voie sûre, elle n'en est pas moins, puisqu'elle renonce à chaque instant à la vision de l' « apparition », la voie obscure. Que nous dit l'Ecriture à propos d'Abraham, lorsque Dieu l'appela hors de sa

---

(1) *Ib.* 401 D.

(2) *In Cant. h.* 12 ; I, 1028 A.

(3) *Vit. Moys.* I, 408 D-409 A. « Qui sait », dit RILKE dans une de ses lettres. « je me demande parfois si nous n'approchons pas les dieux que pour ainsi dire par derrière, séparés de leur face altière et radieuse par rien d'autre qu'eux-mêmes, tout proches de cette expression que nous désirons, seulement précisément derrière elle. Mais que signifie cela, sinon que notre figure et la face divine regardent l'horizon dans la même direction, qu'il existe entre elles une secrète conspiration ; et comment pourrions-nous dès lors aborder le dieu par l'espace qu'il a devant lui ? » (RILKE, *Briefe*, 1914-1921 ; p. 87.)

patrie ? « Il partit, ne sachant où il allait. » « Mais ceci présentait pour lui précisément la marche sûre vers ce qu'il cherchait : de n'être guidé par aucune des représentations de Dieu courantes (προχείρων) qui s'offraient à son esprit. » Non pas qu'il ne s'en servît pas, mais il les prit comme « ses provisions de voyage » (ἐφόδια), sur lesquelles il s'appuyait (ἐπερειδόμενος) pour aller au delà (καὶ τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος) (1). Saint Paul ne nous donne pas d'exemple différent : lui qui a été favorisé des plus hautes visions, il ne « se vante pas d'avoir saisi », mais « s'élance toujours vers ce qui est devant lui » (2). Ainsi la vraie connaissance se produit en dehors de toute lumière, dans la nuit, mais dans une « nuit divine » (3) (θεία νύξ), dans une « ténèbre éblouissante » (λαμπρὸς γνόφος) (4). Cette nuit, c'est la foi, dans laquelle s'achève toute connaissance et qui seule « rattache et joint ensemble l'esprit chercheur et la nature insaisissable..., et il n'y a d'autre voie pour s'approcher de Dieu » (5). Saisie elle-même par la présence de l'être (6), elle, et elle seule, le saisit à son tour (7).

Il n'y a pas de doute que la structure de connaissance que nous venons d'analyser, est pour Grégoire la seule possible et par là définitive, éternelle. L'infinité de l'esprit créé est une infinité en devenir, c'est celle « de croître sans fin » (8), « en s'approchant dans toutes les éternités des éternités de Celui... qui est Le-toujours-plus-grand » (9). « La

(1) *C. Eunom.* 12 ; II, 940 CD-941 A. — Cf. *Vita Greg. Thaumat.* III, 901 AB, *In laudem fratris Basilii* III, 792 BC. — L'inspirateur de cette interprétation est évidemment PHILON : « *De Abrahamo* », « *de migratione Abrahae* ». Quelques réflexions sur le texte de Grégoire chez E. v. IVANKA : *Ein Wort Gregors von Nyssa über den Patriarchen Abraham* (*Studia Catholica*, Nymwegen, p. 45-47).

(2) *In Cant. h.* 8 ; I, 940 D-41 A.

(3) *In Cant. h.* 11 ; I, 1001 B.

(4) *Vit. Moys.* I, 377 A.

(5) *C. Eunom.* 12 ; II, 941 B.

(6) Τὸ κρεῖττω καὶ ὑψηλότερον παντὸς γνωριστικοῦ σημείου τὸν Θεὸν εἶναι πιστεῦσαι. *Ib.* A.

(7) πᾶσαν καταληπτικὴν ἔφοδον καταλιποῦσα, τῇ πίστει εὗρον τὸ ἀγαπώμενον. *In Cant. h.* 6 ; I, 893 BC.

(8) *De an. et res.* III, 105 C.

(9) *In Cant. h.* 8 ; I, 941 B.

vue de sa face, c'est la marche vers Lui sans repos » (1). Il n'y a pas à chercher au delà (comme le fait Diekamp), Grégoire nous en avertit formellement. Le désir même est la joie, la recherche même est la vue. Mais ne faut-il pas dire alors, qu'il y a une tristesse secrète et inavouée dans ce désir ? Et vraiment : c'est bien là le dernier sens du *beati lugentes... !* Il y a une tristesse de la créature, qui sait qu'elle ne verra jamais Dieu comme il est pour lui-même : « Et dans la mesure où nous comprenons que ce Bien dépasse toute notre intelligence, la tristesse doit s'accroître en nous-mêmes de ce que ce Bien soit si immense... » (2). Il est vrai que Grégoire a en vue, dans le passage cité, avant tout « la vie présente » (3). Mais les raisons qu'il énumère, valent tout autant dans la vie future. Même si ce désir éternel *est* la jouissance suprême à laquelle une créature peut avoir accès, n'y a-t-il pas dans cette métaphysique du devenir quelque chose qui nous laisse insatisfaits ? Ce désir, bien que sans cesse désaltéré par Dieu, est *en soi* « comme une soif, qui nous rend tout secs et brûlants » (4);

---

(1) *In Cant. h.* 12 ; I, 1025 D-18 A.

(2) *Beatit. or.* 3 ; I, 1225 CD. (Voir tout le passage.) Les Idéalistes allemands reprendront ce thème, mais sur un mode plus sombre : ce sera alors la tristesse de la créature de ne pas *être* Dieu (SCHELLING : *Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809. Œuvres complètes : t. VII. p. 399. 465-466). Le Père LIPPERT (« *Der Mensch Iob redet mit Gott* », 1934, p. 274-5), le reprend avec cette note d'abandon et d'amour, qui rejoint l'esprit de Grégoire de Nysse : « Maintenant et pour tous les temps, si loin que je puisse voir, mes yeux vont errer, toujours et toujours, comme aveuglés, en bas, sous les marches de votre trône ; ce n'est que de très loin, d'en bas, qu'il m'est possible de lever mon regard vers votre visage. Ce n'est que comme d'une hauteur invisible que votre tendresse descend sur moi, et c'est toujours comme un son qui expire, venant de loin... Alors je voudrais bien pleurer de ce désir ardent et de cette nostalgie... Je suis donc toujours et pour toute éternité de l'autre côté de vous, et toujours il y a entre nous un infini, et toujours il faut qu'il y ait un pont ! Parler ainsi est d'un sot, Seigneur, je le sais. (Mais c'est tout de même vrai.) Alors pardonnez-moi, je veux les renier, ces paroles (bien qu'elles soient vraies !). Vous qui êtes bon, regardez, je ne pleure plus maintenant à cause de cet abîme entre vous et moi. Mais par-dessus lui je vous souris ; oui, je vous souris, à vous, mon Au-delà ! Je le sais bien, vous faites tout ce que peut votre amour : mon indignité — vous voulez me la faire oublier. »

(3) I, 1225 A.

(4) *Beatit. or.* 4 ; I, 1241 A.

cet appel de Dieu, bien que Dieu sans cesse y réponde, reste par un certain côté, *en tant* précisément qu'appel, inexaucé: *Vocavi ipsum et non audiit me* (1). Chose étrange : nous sommes insatisfaits de cette métaphysique qui érige en absolu ce qu'il y a de plus radical en nous : l'insatisfaction. Et pourtant, cette métaphysique n'est que l'aboutissement d'une analyse rigoureuse opérée sur la constitution ontologique même de la créature : Diastèma, temps, devenir, progrès indéfini. Ou bien la faute est-elle dans cette logique rigoureuse elle-même qui prétend établir une métaphysique de la créature en partant de la créature même ? Les parties suivantes nous livreront la réponse à cette question, qui fatalement se dresse à la fin de cette étude de la « métaphysique du devenir et du désir ».

Elle devient plus pressante si, de ce premier paradoxe mystique, nous en détachons un second, qui le rend plus paradoxal, mais n'en est du reste que le prolongement logique. La connaissance religieuse s'est présentée jusqu'ici comme un dépassement continuel du donné acquis, où l' « intelligence » résidait précisément dans la partie non-conceptuelle de l'approche, dans le mouvement. Mais alors il faudrait parler non seulement d'un dépassement, mais d'une auto-négation de l'intelligence. Celle-ci, nous l'avons vu, est essentiellement caractérisée par une « prise de possession », une saisie. Et Grégoire entend par διάνοια l'intelligence humaine tout entière, en ne distinguant aucunement une raison inférieure (Verstand) et une raison supérieure (Vernunft), pour réserver à celle-ci une faculté de vision autre que la « prise » (κατάληψις). La nature de l'intelligence tout entière réside dans cette étreinte de l'objet (περί-ληψις) (2), tandis que l'objet échappe, par nature lui aussi, à toute étreinte (ἀπερίληπτον). Il y a donc une vraie contradiction et l'intelligence doit se nier, se renoncer elle-même si elle veut s'assimiler à la nature de l'objet : elle

---

(1) *In Cant. h.* 6 ; I, 893 A-C.
(2) *Vit. Moys.* 1, 404 C

verra exactement dans la mesure où l'objet lui échappe (παριέναι) : « On connait la grandeur de la nature divine non pas en la comprenant, mais en tant qu'elle échappe à toute évidence et à toute puissance intellectuelle (καταληπτικὴ φαντασία καὶ δύναμις) » (1). Comme le vent passe à travers les mailles d'un filet, Dieu échappe à toute prise (διαδιδράσκων) (2). La « nuit de l'intelligence » est donc strictement « la vue de ce qui ne peut pas être vu » (3). Et Dieu n'est pas seulement « toujours au delà » (ἐπέκεινα) mais il est — en tant que le mouvement du désir comporte une connaissance — « au-dessus de l'au-delà » : ὑπὲρ ἐπέκεινα (4). A cet égard, l'usage d'un terme, qui revient constamment sous la plume de Grégoire, celui de πολυπραγμοσύνη, devient très instructif. Car il est évident que d'une part ce terme désigne une certaine agitation fiévreuse de l'intelligence à la recherche de son objet, et qu'il renferme par là un accent péjoratif. D'autre part on remarque que Grégoire la traite avec cette indulgence que l'on a pour les choses inévitables : c'est la nature même de l'esprit de s'agiter. Encore est-il que l'esprit ne connaît vraiment que quand il est au bout de son agitation comme de lui-même : quand il débouche, fatigué de son mouvement, dans la Vie éternelle : ἐπειδὰν ἐμπελάσῃ τοῖς ἀνεικάστοις ἀργὴ μένει. (5). C'est là cet échec de la pensée « essentielle » qui, sans cesse renouvelé, vient accroître le savoir « existentiel » de la Présence, dont nous parlions dans notre Introduction : « Il faut que la connaissance des choses qui dépassent toute prise (κατάληψιν) soit exempte de l'agitation de la pensée (ἀπολυπραγμόνητον), en une foi à l'existence de ce qu'elle cherche... » (6). L'intellect mesurant chavire dans cette Mer, « dont la mesure est l'infinité » (7). Tout

(1) *In Cant. h.* 12 ; I, 1028 AB.
(2) *Ib.* B.
(3) *In Cant. h.* 6 ; I, 892 C.
(4) *In Eccl. h.* 7 ; I, 732 C.
(5) *In Ps.* c. 9 ; I, 485 A.
(6) *Vit. Moys.* I, 388 A ; cf. *ib.* 315 D-318 A.
(7) *C. Eun.* 12 ; II, 933 A.

notre bonheur est dans cet échec : en brisant notre volonté de posséder, il nous donne l'espérance éternelle : « ce que l'on possède comme une chose ne peut plus être espéré » (1). En nous enlevant toute herméneutique de l'infinie nature (ἑρμηνείαν τῆς ἀορίστου φύσεως) qui ressemble à « la prise de la mer dans le creux de sa main » (2) il nous ouvre les yeux sur l'infinie existence : « Voici ce que c'est que voir : ne pas voir » (3). L'âme qui n'a pu trouver son Dieu dans aucune chose possédée, « quitte à présent tout objet trouvé, et comprend ainsi ce qu'elle cherche : elle le comprend, qu'il Est, et par cela seul qu'elle ne saisit pas ce qu'il est » (4).

Dans le premier paradoxe, la représentation jouait le rôle de « point de départ » (ὑποβάθρα) (5), ici elle est un « empêchement » (ἐμπόδιον πρὸς τὴν εὕρεσιν) (6). Dans le premier la joie de l'amour avait pour base une « plainte » (ὡς ἐνδεὴς... ἀποδύρεται) (7), ici elle a au fond d'elle-même le « désespoir » (ἀνελπιστία) (8). Et Dieu n'est pas seulement l'objet éternellement désiré, il est vraiment « la beauté désespérante » (τὸ ἀνέλπιστον κάλλος) (9). Ce désespoir n'est que l'expression adéquate de la négation totale de l'intelligence, qui est en même temps son acte suprême : c'est précisément en *acceptant* ce désespoir que l'âme « reçoit la flèche élue de Dieu en elle-même à l'endroit mortel du cœur... » (10). Elle en est terrifiée (θρόησις) (11), mais cette terreur n'est que le sursaut du cœur à l'approche de l'Epoux (ἡ δὲ κοιλία μου ἐθροήθη ἐπ' αὐτόν) (12). Et le paradoxe n'est

(1) *Ibid.* II, 941 C.
(2) *C. Eun.* 7 ; II, 761 A.
(3) *Vit. Moys.* I, 377 A. Le Pseudo-Denys reprendra ses formules : δι' ἀβλεψίας ἰδεῖν, αὐτὸ τὸ μὴ ἰδεῖν, P. G. III, 1025 A.
(4) *In Cant. h.* 6 ; I, 893 B.
(5) *C. Eun.* 12 ; II, 940 D.
(6) *In Cant. h.* 6 ; I, 893 B.
(7) *Ib.* 892 A.
(8) *In Cant. h.* 12 ; I, 1037 B.
(9) *Ib.* C.
(10) *Ib.*
(11) *In Cant. h.* 11 ; I, 1012 B.
(12) *Ib.*

pas seulement l'effet d'un instant, il se perpétue dans le devenir, par une mystérieuse et parallèle croissance de l'ignorance et du savoir : « A mesure qu'il approche de la vision de Dieu, l'esprit voit toujours plus clairement l'invisibilité de la nature divine » (1). Vous ne savez qui vous adorez, disait Jésus aux Samaritains. Nous, nous connaissons Celui que nous adorons : nous savons qu'il est l'Inconnaissable. Vous vouliez le saisir sur le mont Garizim, nous savons qu'il est l'Insaisissable (2) : « docta ignorantia ».

Le dernier son que rend cette métaphysique du devenir est un son bergsonien. L'intelligence est faite pour saisir, elle est essentiellement pratique : « Qui ne se comprend pas lui-même, comment comprendrait-il ce qui est au-dessus de lui ?... Nous ne connaissons les éléments du monde que par les sens, exactement dans la mesure où cela nous est utile pour notre vie pratique » (3). La Vie déborde éternellement l'Idée : « Car ce qui existe en vérité, c'est la Vie, et c'est elle la Vérité, et celle-ci ne peut être transposée en savoir » (4). Fichte a dit cette belle parole : « Ce n'est pas la mort qui tue, mais la vie plus vivante » (5). C'est la pensée même de Grégoire :

Dieu dit : « Tu ne pourras pas voir ma face, car il est impossible, qu'un homme voie ma face et qu'il vive. » Mais ceci non dans le sens que cette face soit pour ceux qui la contemplent, la cause de la mort, — car comment la face de la Vie pourrait-elle jamais être mortelle à ceux qui s'en approchent ? — mais parce que, Dieu étant par son essence vivifiant, et le signe propre de la nature divine étant de rester au-dessus de tout signe, celui qui croit qu'une chose connue puisse être Dieu, se détourne par là même de l'Être vers ce qui lui semble une évidence intellectuelle, — et il n'a pas la Vie (6).

---

(1) *Vit. Moys.* I, 376 D.
(2) *C. Eunom.* 3 ; II, 604 BC.
(3) *C. Eun* 12 ; II, 949 B.
(4) *Vit. Moys.* I, 404 B.
(5) *Ueber die Bestimmung des Menschen* (*Sämtl. Werke* II, 317)
(6) *Vita Moys.* I, 404 AB.

Quelle attitude donc prendre ? Par quel moyen entrer dans cette Vie, qui ne se laisse ni voir, ni saisir, ni comprendre ?

Supposons quelqu'un qui, par la pleine ardeur de midi, chemine, la tête brûlée des rayons du soleil, toute l'humidité de son corps aspirée par lui ; le sol est rude que foulent ses pieds, la route est difficile, aride ; — mais voici tout à coup qu'il rencontre une fontaine dont les eaux sont limpides et coulent transparentes ; ses flots en abondance lui offrent doucement d'étancher sa soif... Va-t-il s'asseoir près de cette source et se mettre à philosopher sur sa nature, à en scruter l'origine, et le comment, et le pourquoi, et le reste... ou plutôt, congédiant tout cela, ne se penchera-t-il pas pour approcher ses lèvres des eaux vives et remercier Celui qui lui en a fait don ?

Imite donc, à ton tour, cet assoiffé (1).

(1) *Or. in suam ordin.* III, 552 D-3 A.

DEUXIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE DE L'IMAGE

I. — La définition de la nature

Toute la philosophie développée jusqu'ici est sortie d'un seul principe : celui qui caractérise la créature en tant qu'opposée à l'Etre ; elle est déduite de la structure formelle et pour ainsi dire « vide » du devenir. Mais sans quitter cette base acquise, ne faut-il pas se demander si des principes aussi abstraits que « l'Etre » et « le devenir » suffisent réellement à la construction d'une philosophie religieuse, si d'une part il n'y aurait pas lieu de considérer l'analogie de l'être sous un jour plus concret, moins « mécanique » et plus « organique », si d'autre part (et ceci n'est peut-être qu'une autre façon d'envisager la même concrétion) la « nature » créée n'est vraiment pas autre chose que cette « opposition » à Dieu (1), qui semblait la constituer en tant que créature. En partant de cette pure opposition, n'était-il pas, en effet, fatal qu'on aboutît à la « tristesse », voire au « désespoir » ? S'il reste vrai que la créature ne peut jamais « *avoir* » Dieu, ne pourrait-on pas tout de même tenter une voie différente et se demander si, à l'intérieur de l'analogie même, elle ne pourrait pas, d'une certaine façon, « *être* » Dieu ? « La santé du corps est un grand bien pour la vie humaine. Mais le bonheur ne consiste pas dans le fait de *savoir* ce que c'est que la santé, mais de *vivre* sain... Le Seigneur ne béatifie pas ceux qui

---

(1) Cf. 1re partie, p. 13, note 4.

savent Dieu, mais ceux qui possèdent Dieu » (1). Il existe une possession de Dieu antérieure à tous les efforts de l'intelligence : c'est l'image de Dieu dans l'âme, forme *concrète* de l'analogie de l'être, qui du même coup nous mène hors de la « nature (en tant qu'elle est pure créature) et nous transporte dans ce domaine intermédiaire que l'on pourrait, non sans anachronisme, appeler celui de la « grâce créée ». C'est un domaine essentiellement labile, dynamique, transitoire, aussi ne nous retiendra-t-il que brièvement, comme une étape nécessaire à la pensée. C'est un domaine de frontière entre philosophie et théologie, où se croisent les chemins de l'exemplarisme grec et ceux de la Bible, domaine difficile à délimiter et essentiellement dialectique.

Nous étudierons dans le chapitre présent le fait de l'image et nous en tirerons les conséquences pour le concept de nature, en comparant la doctrine ainsi acquise avec celle de la première partie. Le chapitre suivant nous mènera plus avant dans la dialectique de l'image.

Dans le passage principal, le commentaire de la sixième béatitude : « heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu », Grégoire se sent pris comme d'un « vertige » à la vue de ce paradoxe. Saint Jean ne dit-il pas : « Personne n'a vu Dieu », et saint Paul : « Personne ne peut le voir » ? « Mais la vie éternelle ne consiste-t-elle pas dans la vision de Dieu ?... Dans quelle détresse et quel désarroi cela lance l'espoir humain ! » (2). La promesse du Christ semble nous en tirer, mais voici « un nouveau vertige : car je crains que la pureté du cœur n'appartienne à ces choses qui dépassent notre nature » (3). Et cependant, non ! « Ne laissez pas tomber votre espoir (μὴ ἐκπίπτετε εἰς ἀνελπιστίαν) comme si vous étiez incapables de voir ce que vous désirez ! Car vous portez en vous-mêmes une certaine mesure de connaissance de Dieu, puisque dès le commencement celui qui vous a formés a fait de ce bien immense

(1) *Beatit. or.* 6 ; I, 1269 BC.
(2) *Ib.* 1264 D.
(3) *Ibid.*

une partie de votre nature même (κατουσιώσαντος τὸ τοιοῦτον ἀγαθὸν εὐθὺς τῇ φύσει). Il a imprégné ta constitution de similitudes qui sont celles de ses propres biens con-naturels » (1). Ce trésor gît au fond de votre âme spirituelle : débarrassez-la des décombres et des ordures du péché, et cette image apparaîtra toute pure : « Et qui se contemple ainsi lui-même, aperçoit en soi l'objet qu'il désire ; par là celui qui possède le cœur pur atteint à la béatitude : en voyant sa propre pureté, il contemple dans l'image l'archétype. » « Vous êtes, il est vrai, trop faible pour saisir la lumière en elle-même ; mais si vous retournez à cette belle grâce (χάρις) de l'image, déposée au commencement dans votre nature, vous aurez en vous ce que vous cherchez. » Ceux qui voient le soleil dans un miroir pur « ne le voient pas moindre » (οὐδὲν ἔλαττον) qu'il n'est en soi (2). (Remarquons bien cette double affirmation : « trop faible » d'une part, « pas amoindri » de l'autre. C'est tout le problème de l'image !)

Quelle est donc cette image ? C'est, nous dit Grégoire, la participation à tous les biens de la divinité (3), à cette infinité qui est l'apanage de l'esprit. D'abord Esprit et Raison (Νοῦς καὶ Λόγος) qui sont divins, « et dont la nature humaine n'est pas éloignée », ensuite l'Amour (Ἀγάπη), dont saint Jean dit qu'il est Dieu, que « notre créateur nous a donné comme l'expression de notre visage d'homme », et « dont l'absence altère le caractère de l'image entière » (4). Amour, qui inclut toutes les vertus, formant dans leur ensemble l'éclat de l'image (5), esprit, qui inclut cette faculté de regarder à travers toutes choses, faculté proprement divine (6), les deux ensemble confèrent à la créature



(1) *Ib.* 1269 D-1272 A.
(2) *Ib.* 1272 AB.
(3) *De hom. op.* c. 16 ; I, 184 A.
(4) *De hom. op.* c. 5 ; I, 137 BC ; pour l'intelligence : *Adv. Apoll.* II, 1145 C.
(5) *Ib.* A ; cf. *In Ps.* c. 4 ; I, 446 BC.
(6) *Ib.* C. ; cf. *In Ps.* c. 6 ; I, 451 C : καὶ αὐτὸς ἐποπτικὸς γίνεται καὶ τὴν τῶν ὄντων διασκοπεῖται φύσιν.

cette « lumière », qui faisait dire au Prophète : « La lumière de ta face, Seigneur, s'est répandue sur nous. » C'est « la face de Dieu exprimée en traits humains » (Θεοῦ πρόσωπον ἐν χαρακτῆρσι θεωρούμενον) (1). On voit combien peu cette image est extérieurement ajoutée à une nature déjà constituée : elle en est la constitution même (2), en tant que l'esprit possède cette grâce (χάρις) (3), qui est l'éclat de sa parenté divine. Elle n'est pas non plus une image morte et comme séparée de l'archétype. Nous avons vu au contraire, que pour l'esprit le terme de « création » devenait analogique, et qu'il fallait plutôt parler de « participation ». Image vivante dit donc par là même union très étroite, c'est cette connaturalité (συγγένεια) (4) si chère à Grégoire, et qui n'est que la forme concrète de l'analogie. L'intimité des rapports que créait déjà la structure platonicienne de « participation » est accrue par l'apport stoïcien de la parenté avec la nature divine d'une part (5), l'apport évangélique de l'autre (6). Dans ce sens, Grégoire limite l'idée de l'homme « microcosme » au seul corps humain (7) pour le proclamer, dans sa totalité, comme similitude non du monde, créé comme lui, mais de Dieu (8). Ce parallèle est significatif, car il montre qu'ainsi que le « microcosme » se meut dans le monde comme dans son milieu naturel, l'esprit s'épanouit dans le milieu qui lui est propre, le milieu

---

(1) *In Ps.* c. 4 : I, 446 BC.

(2) Ὡς μηδὲν ἡμῖν τῶν καλῶν ἔξωθεν ἐπεισκρίνεσθαι, ἀλλ' ἐφ ἡμῖν εἶναι, ὅπερ βουλόμεθα.

(3) *De hom. op.* c. 16 ; I, 185 C.

(4) *Or. dom. or.* 2 : εἰς συγγένειαν τρόπον τινὰ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως... I, 1137 B. — *Beatit. or.* 7 : οὐχὶ ὁμοτιμίαν τινὰ διὰ τῆς συγγενείας κατεπαγγέλλεται I, 1280 D. — *De an. et res.* : τῷ οἰκείῳ συναπτομένη... III, 89 B. Cf. *Or. cat.* c. 5 ; II, 21. — *De infant.* III, 173 D-176 A.

(5) Bien que cette idée de la « parenté » avec Dieu fût déjà répandue dans la philosophie grecque antérieure au stoïcisme : chez Pythagore (Diog. Laërtius VIII, 27), Sextus Empiricus (*Adv. Mathem.* VII. 92), chez Platon (Timée 90 a, Lois 899 d. 24), Julien l'Apostat (Lettre 89, éd. Bidez, p. 167), Cicéron (*de leg.* I, 24 sq. ; *de nat. deorum* II, 133 sq.). Philon (*in Exod.* II, 29, p. 488 A).

(6) *Acta Apost.* 17, 28-29 ; 1 *Petr.* 1, 4 ; 1 *Joh.* 3, 1.

(7) *In Ps.* c. 3 ; I, 440 C ; 441 CD ; *hom. op.* c. 16, I, 177 D.

(8) *Hom. op.* c. 16 ; I, 180 AB.

divin : « De même que dans la nature irrationnelle chaque animal qui vit dans l'eau ou dans l'air est constitué d'après les exigences de son genre de vie, ... de même l'homme, destiné à la jouissance des biens divins, a dû recevoir dans sa nature même une parenté avec ce à quoi il devait participer (1). » La célèbre image plotinienne de l'œil « héliomorphe » (2) est reprise par Grégoire : l'œil attire la lumière par l'éclat actif de sa nature (διὰ τῆς ἐγκειμένης αὐτῷ φυσικῶς αὐγῆς... τὸ συγγενὲς ἐφελκόμενος) (3). Nous insistons intentionnellement sur ce point : le caractère vital et vivant de la parenté par l'image est en effet le fondement de toute la doctrine de ce plan. Elle nous élève, dès son point de départ, au-dessus de cette irréductibilité de vie et de connaissance qui marquait la fin de la première partie. A présent la vie de l'âme, c'est-à-dire son activité spirituelle, est en elle-même déjà une « vue », bien que rudimentaire et implicite : « Une certaine idée de Dieu (ὑπόληψις) est enracinée dans la nature de tous les hommes (φυσικῶς ἔγκειται) » (4), et l'épanouissement de cette « idée » (« innée » parce qu'elle n'est autre que la nature spirituelle tout entière) constitue proprement la vie de l'âme : « Contempler Dieu, c'est la vie de l'âme » (5).



Cette nouvelle forme de connaissance, Grégoire la distingue formellement de la première (6). Mais une comparaison plus attentive des deux nous montre qu'elle n'est que sa transposition sur le mode de l'esprit. Nous y retrouvons en effet les trois caractères constituants : φαντασία, ὁρμή et συγγένεια. Mais tandis que dans la première partie ces élé-

(1) *Or. cat.* c. 5 ; II, 21 CD.

(2) Οὐ γὰρ ἄν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, οὔτε ἄν ἴδη ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. *Enn.* I, 6, 9. Cette idée se prépare dès Platon : l'âme θεοειδής (*Phaedr.* 95 C), συγγενὴς τῷ θείῳ (*Rep.* X, 611 E). ἡλιοειδέστατον (*ib.* VI, 508 B). Comparer Philon (*De praem. et poen.* 7 ; M II 415).

(3) *Or. cat.* c. 5 ; II, 21 C ; cf. *De infant.* III, 173 D.

(4) *Beatit. or.* 5 ; I, 1249 D.

(5) *De infant.*, III, 176 A. Comparer cependant la note 6 de la p. 11.

(6) *Beatit. or.* 6 ; I, 1269 B : ἀλλ' ἕτερον...

ments n'étaient que des *actes* psychologiques (représentation, désir, sentiment de présence), nous les retrouvons ici comme des *états* de la nature elle-même. Pour le troisième terme, la parenté ontologique, qui établit le lien entre représentation et mouvement, la preuve vient d'en être établie. Il en va de même pour les deux premiers :

La représentation en effet, dans ce mode de connaissance, c'est l'âme elle-même. Ce n'est plus à proprement parler un phantasme qu'il faudrait simplement « nier » pour voir sa vérité, c'est une image vivante et plus que cela, un miroir pur. Ce n'est pas non plus Dieu lui-même, qui ne peut être vu sans voile. La loi que jamais créature ne sortira de soi, reste en pleine vigueur : « Elle ne doit pas transgresser ses propres limites, et il doit lui suffire (ἀγαπᾶν) de se connaître elle-même » (1). Mais à l'intérieur de cette restriction, Grégoire s'efforce de rendre la paroi qui sépare l'esprit créé de Dieu de plus en plus mince. Il est caractéristique que presque toujours lorsqu'il parle de l' « image » il y substitue aussitôt l'exemple du « miroir » (2). Mais ce n'est pas un miroir passif qui ne recevrait qu'extérieurement l'empreinte, c'est « un miroir libre et vivant » (3), dont l'activité intérieure est tout entière « surface ». Il y a dans le mot « ἔμφασις », qui vient à ce propos, une amphibologie significative : il désigne d'une part le « reflet » de la lumière et des traits divins sur la surface de l' « eau » ou du « miroir » (4), mais ce reflet ou cette « apparition » se produit tout autant par le dedans et en est donc « l'expression » (5). Nous retrouvons ici la doctrine de l'identité du λόγος divin

---

(1) *In Eccl h.* 7 ; I, 732 C.

(2) *In Cant. h.* 15 ; I, 1093 CD (εἰκών-κάτοπτρον). *De an. et res.* III, 41 CD (εἰκών... ἐν μικρῷ ψήγματι ὑελίνῃ). *De mortuis* ; III, 504 C (εἰκὼν ἐν τῷ κατόπτρῳ). De même *Beatit. or.* 6 . I, 1272 B. *In Cant. h.* 3 ; I, 824 AB. *De an. et res.* III, 98 C : ἐν κατόπτρῳ καὶ εἰκόνα διὰ τοῦ οἰκείου κάλλους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέπουσα.

(3) Τὸ προαιρετικόν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον. *In Cant. h.* 15 ; I, 1096 A.

(4) *Cant. h.* 15 ; I, 1093 D.

(5) Κατόπτρῳ γὰρ ἔοικεν ὡς ἀληθῶς τὸ ἀνθρώπινον κατὰ τὰς τῶν προαιρέσεων ἐμφάσεις μεταποιούμενον. *In Cant. h.* 4 ; I, 833 B. — Cf. *Beatit. or.* 1 . I, 1197 B : τὰς τῶν μακαρίων χαρακτήρων ἐμφάσεις dit à la fois « impression » et « expression ».

avec la δύναμις interne des créatures. Image-miroir-vie : ces trois termes désignent donc ensemble le « medium » créé qui permet à l'âme de voir Dieu en lui.

Il n'en est pas autrement pour le second élément de connaissance : le « désir » (πόθος), l' « élan » (ὁρμή). Autant Grégoire s'oppose à une doctrine qui voudrait « mêler » toutes les natures pour établir la métempsychose (1), comme il s'oppose à toute perspective de fusion entre la nature de Dieu et celle de l'homme (2), autant son idée de « nature » est essentiellement dynamique et ouverte. La première partie nous l'a démontré : la nature même de l'esprit créé est devenir, et celui-ci est un mouvement « non par déplacement local, car la nature ne sort point en dehors d'elle-même, mais par altération » (3). Or, l'altération par laquelle se définit (ὁρίζεται) la nature n'est autre que l'assimilation à Dieu (4). Cette définition (ὅρος) ne transgresse pas les mesures de la nature (τὰ μέτρα τῆς φύσεως) (5), parce que la fin dernière (ὅρος) de l'homme consiste dans cette assimilation (6). Si donc du point de vue statique la nature était une vue initiale de Dieu (ὑπόληψις), elle est du point de vue dynamique un « rapport » (σχέσις) (7) et un « élan » (ὁρμή) (8). Seulement, cette assimilation est une chose si inouïe, que celui qui s'approche de Dieu de cette manière « est à peine encore dans les limites de la nature humaine »

---

(1) συγχεῖν τὰς τῆς φύσεως ἰδιότητας. *De an. et res.* III, 109 B ; σύγχυσις. *ib.* 113 B.

(2) *De an. et res.* III, 41 C ; *De Beatit. or.* 1 ; I, 1200 CD.

(3) *De an. et res.* III, 141 A.

(4) *De prof. Christiana* III, 244 CD. On comprend, dès lors, avec quelle irritation Grégoire dut accueillir le « *sola fides* » d'Eunomius (μόνην ἀρκεῖν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν αἱρετικὴν πίστιν πρὸς τελειότητα. *C. Eun.* 1 ; II, 281 A). La foi pour Grégoire doit s'épanouir tout naturellement dans l'activité dynamique des œuvres.

(5) *Ib.* Cf. *In Ps.* 2, c. 12 ; I, 557 C : Ἴδιος δὲ χαρακτὴρ ἀνθρώπου ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις.

(6) Ὅρος ἐστὶ τῆς ἀνθρωπίνης μακαριότητος ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις. *In Ps.* c. 1 ; I, 433 C.

(7) Πᾶσιν ἀνθρώποις φυσική τις πρὸς τὸ καλὸν ἔγκειται σχέσις. *De mortuis* ; III, 497 B.

(8) συνουσιωμένην καὶ συμπεφυκυῖαν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν ἐπὶ τό καλόν τε καὶ ἄριστον τῆς ἐπιθυμίας ὁρμήν. *De prop. sec. Deum*, III, 288 A. — Cf. *C. Eun.* 1 ; II, 340 : [Θεοῦ] ὁλκὴν... φυσικῶς ἐντιθέντος.

(οὐκέτι σχεδὸν ἐν ἀνθρωπίνης φύσεως ὅροις) (1). Elle n'est autre chose qu'une complète extase ontologique vers Dieu: « L'homme sort de sa propre nature (ἐκβαίνει τὴν αὑτοῦ φύσιν ὁ ἄνθρωπος :... pour tout dire d'un mot : d'homme il devient Dieu » (2). Ainsi se définissait déjà l'appel mystérieux à Abraham de quitter sa patrie : cette patrie, c'était la nature (3). — Ces deux affirmations : transgression de la nature et demeure en elle, sont corrélatives ; leur unité définit le caractère dynamique de cette nature. Si nous nous plaçons au terme, dans l'homme véritable (ὁ ὄντως ἄνθρωπος) (4) « qui a réalisé pleinement la raison de sa nature » (5), ou, ce qui revient au même, si nous nous plaçons au début idéal de l'humanité, l'état de l'homme, sa « nature » (φύσις), est la réalisation de l'assimilation à Dieu. Si nous nous plaçons par contre dans l'état actuel, cette perfection nous paraît si inconcevable, « que la nature humaine semble être une autre chose » (6). Et malgré tout, les deux sont la même nature, car si le Christ nous exhorte à tendre à cette première perfection perdue, « demande-t-il quelque chose qui dépasserait les limites du pouvoir humain ? » Non, « en rien la nature n'est violentée » (οὐδὲν ὑπὲρ τὴν φύσιν βιάζεται) : pas plus qu'on ne demanderait aux oiseaux de voler, s'ils n'avaient des ailes, le Christ ne nous donnerait cette loi, si nous n'étions aptes à nous élancer dans le milieu divin (7). Et la loi (νόμος) du Christ est telle, qu'elle donne en même temps la force (δύναμις). Ce n'est donc peut-être pas sans raison que Grégoire n'a pas accepté la distinction entre « image » et « res-

---

(1) *Or. domin. or.* 5 ; I, 1177 A.

(2) *Beatit. or.* 7 ; I, 1280 C.

(3) ὑπεράρας ὡς οἷόν τε ἦν τῶν κοινῶν τῆς φύσεως ὅρων ἑαυτοῦ τὴν διάνοιαν. *C. Eun.* 12 ; II, 940 B.

(4) *In Ps.* c. 16 ; I, 605 A.

(5) ᾧ τελείως ὁ τῆς φύσεως πεπλήρωται λόγος. *In Eccl. h.* 6 ; I, 704 A.

(6) τοσοῦτον ἦν ἐν τῇ φύσει ἡμῶν ἐκεῖνο τὸ ἀγαθὸν τὸ ὑπὲρ πᾶν νόημα, ὡς ἄλλο ἐκεῖνο τὸ ἀνθρώπινον εἶναι δοκεῖν. *Beatit. or.* 3 ; I, 1225 D.

(7) *Beatit. or.* 6 ; I, 1265 D.

semblance », qu'il devait cependant connaître (1), « image » (εἰκών) désignant la similitude naturelle, ontologique de l'âme, « ressemblance » la perfection acquise par son assimilation libre et morale. Pour Grégoire, cette distinction perd sa valeur, l'image étant elle-même essentiellement dynamique, comme la ressemblance est essentiellement ontologique (2).

Cependant, si nous saisissons à présent la structure ontologique de l'image, son rapport exact avec l'activité spirituelle, avec son « acte second » n'est pas encore éclairci.

---

(1) Cf. Dr. Arnold Stucker : Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in den ersten zwei Jahrhunderten (Münster, 1913). En particulier le texte d'Origène : *Peri Archon*, III, 6, 1 (Koetschau V, 280-1).

(2) Moeller (*Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit* E. G. M. Halis 1854) a accusé Grégoire de Baianisme : « Continetur igitur hac rationali natura Deo cognata facultas Deum recipiendi... » (p. 27). Par le péché « non peculiare aliquod donum amisit, sed ipsam naturam corrupit » (*ib.* 58, note). Que la grâce originelle « prorsus aliam esse rem quam Romanorum donum superadditum nemo non videt » (*ib.*). Contre cette accusation, les distinctions de Krampf, Hilt, Diekamp, Aufhauser ont certes leur valeur. Il est trop clair que Grégoire comprend le terme φύσις de la nature concrète, donc élevée à l'état surnaturel et qu'il décrit le don de la grâce constamment comme un don purement gratuit. L'Image ne peut pas être donnée par « Prakriti », elle vient d'en haut, elle est le don de Dieu, χάρις (Hilt, 76 *sq.* Aufhauser, 54 *sq.* Krampf, 64 *sq.* Voir surtout les divers sens de φύσις chez Grégoire : Krampf, 65-66). Il est vrai que les auteurs cités énumèrent pour prouver la gratuité de la grâce beaucoup de textes concernant la restitution de l'Image par le Christ, textes qui ne prouvent qu'assez indirectement la thèse en question. Mais les passages du « *De hominis opificio* » suffisent largement à écarter tout soupçon de Baianisme. Il y a cependant une objection plus grave contre ces auteurs. Aucun d'eux ne parvient à faire la part exacte de la nature et de la grâce dans les textes de Grégoire. Opérant avec des concepts scolastiques et modernes et supposant donc l'hypothèse d'une nature pure, ils essayent en vain de montrer que le Nous, la Liberté et l'Amour ne sont pas, comme tels, un don gratuit. Schwane avoue ouvertement : « Man vermisst eine präzise Unterscheidung zwischen dem natürlichen Ebenbilde und der übernatürlichen Verähnlichung mit Gott. » (*Dogmengeschichte* II[a] 453.) De fait, la gratuité de la grâce n'est pour Grégoire nullement liée à l'hypothèse d'une nature pure. Elle se définit non pas à partir de l'homme, mais uniquement à partir de Dieu : par la μετουσία de sa vie intime. La vraie preuve de la gratuité complète de la grâce est entrevue par Krampf, lorsqu'il montre que Grégoire affirme sans cesse *deux* choses : la proximité de Dieu de l'homme divinisé et l'absolue transcendance du même Dieu, qui reste éternellement inapprochable et infiniment distant. (Krampf, 67.) Par contre, la preuve fréquemment développée qui argumente à partir de la nature déchue, restée pourtant spirituelle et libre, ne saurait conclure en pleine

C'est cet acte que maintenant nous avons à étudier pour voir dans quel sens, définitif ou non, la philosophie du « désir » et du « désespoir » s'y trouve vraiment libérée et définitivement transfigurée.

2. — Monade, Miroir et Fenêtre

Le problème posé est toujours le même : comment un contact immédiat, une vue sans voile sont-ils possibles à travers un « medium », un voile ? Quelle doit être l'activité spirituelle de l'âme pour qu'elle réalise cette contradiction ?

---

rigueur, cette nature n'étant nullement une « nature pure », mais une nature contenue dans un ordre surnaturel total. Ainsi Grégoire peut dire: τὸ θεωρητικόν τε καὶ διακριτικὸν ἴδιόν ἐστι τοῦ θεοειδοῦς τῆς ψυχῆς, ἐπεὶ καὶ τὸ θεῖον ἐν τούτοις καταλαμβάνομεν (*de an. et res.* III, 89 B), le fond de l'être humain étant à tout jamais *spécifié* par sa fin dernière surnaturelle. On n'aura dès lors pas besoin de dire avec Stigler (*Die Psychologie der hl. Gregor von Nyssa*, 1897) que la vie surnaturelle de l'âme est « l'activation normale des deux puissances constitutives de l'âme » (de l'intelligence et de la volonté) (p. 19). Si le principe lui-même n'est pas « surnaturel », comment le serait son activité ? (Comparer pour toute cette question la conclusion de notre étude.) L'idée d'une concepion purement dynamique a été parfaitement réalisée par Max Scheler, qui la pousse jusqu'aux extrêmes conséquences : « L'erreur de toutes les anthropologies du passé a été celle de vouloir intercaler entre « la vie » et « Dieu » un stade intermédiaire, pourtant indéfinissable en termes essentiels : l' « homme ». Mais ce stade n'existe pas, et il est précisément essentiel à l'homme de ne pas être définissable. Il n'est qu'un « entre-deux », une « limite », une « transition », une « théophanie » dans le fleuve de la vie et un perpétuel mouvement de transcendance de la vie, se dépassant elle-même ». (*Vom Umsturz der Werte*, 1919, vol. I, p. 296.) Scheler refuse toute définition de l'homme qui part d'en bas (*ib.* 309), de la « nature ». Le Monophylétisme n'a pour lui aucune importance, ni théologique, ni philosophique, pour l'unité véritable du genre humain. Toute l'unité proprement humaine vient d'en haut : « Il n'existe point d'unité naturelle de l'homme. Quelque chose d'essentiellement et de spécifiquement nouveau ne commence pas encore avec le *homo naturalis*, mais seulement avec l'homme « historique » ordonné vers le divin. Cet homme ne reçoit son unité que par ce qu'il *doit* être : précisément une image de Dieu et d'une personne infiniment parfaite. » (*Ib.* 309-310.) Nous avons montré ailleurs l'erreur profonde de cette conception de Scheler (voir *Apokalypse der deutschen Seele*, 1938, vol. III, le chapitre sur le personnalisme de Scheler). Grégoire de Nysse est moins radical : sa conception de l'unité de la nature humaine se situe, comme nous l'avons observé, au delà de l'unité « réelle » et de l'unité « idéale », au delà du créatianisme et du traducianisme. Mais on ne peut nier que Grégoire de Nysse prépare par certains côtés ce dynamisme gnostique des philosophies byzantines, qui aboutit logiquement à la gnose de Dostojewskij, de Solowjew et de Berdjajew. Et l'on sait l'influence que Dostojewskij a eue sur Scheler.

Une première voie s'offre : si la nature créée est limitée τοῖς ἰδίοις μέτροις, (1), il lui reste néanmoins la dimension de sa propre profondeur. L'épouse, dans son ascension mystique, allait « toujours plus vers le dedans » (πρὸς τὸ ἐνδότερον) (2), et c'est là la dimension propre de l'esprit : retour en soi, νόησις νοήσεως. Dans ce sens, le mouvement spirituel tendra d'abord, par élimination successive de tout ce que nous « avons », à constituer ce que nous « sommes »: « Notre refuge le plus sûr est de ne pas nous méconnaître nous-mêmes, de ne pas croire nous voir nous-mêmes alors que nous ne voyons que quelque chose qui nous entoure », notre corps, nos facultés, l'idée que d'autres se font de nous. Car aucune chose instable n'est nous (3). Nous avons déjà vu que de la sorte l'âme se purifie en quittant vêtement sur vêtement (4). L'idéal apparaîtrait donc comme cet instant suprême, où l'âme, s'étant débarrassée de tous ses voiles « corporels, se présente nue et pure dans son esprit en une divine vigile, à l'apparition de Dieu » (5). Cette apparition (ἐμφάνεια) ne serait alors que la prise de possession de sa propre pureté spirituelle, la « réflexion » de ce dernier fond d'elle-même où brille la *scintilla animae*. Ainsi « l'âme libérée du mouvement des passions n'en prend aucun mal..., elle se retire en elle-même (πρὸς ἑαυτὴν ἐπανελθοῦσα) et peut se connaître à fond (ἑαυτὴν ἀκριβῶς εἰδοῦσα), telle qu'elle est dans sa nature même, et elle contemple dans sa propre beauté comme dans un miroir et en image l'archétype » (6). Ce serait donc, comme Grégoire l'affirme en certains passages, avant tout cette faculté réflexive qui exprimerait l'image divine (7), ou, ce qui revient au même, ce serait cette liberté indépendante qu'est

---

(1) *C. Eun.* 1 ; II, 365 B.
(2) *In Cant. h.* 13 ; I, 1036 A ; ἀεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον : *Vit. Moys.* I, 377 A.
(3) *In Cant. h.* 2 ; I, 804 AB.
(4) *In Cant. h.* 12 ; I, 1029 C.
(5) *In Cant. h.* 11 ; I, 993 D.
(6) *De an. et res.* III, 89 C.
(7) *De an. et res.* III, 57 B.

la possession de soi (ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον... αὐτοκρατικῶς) (1). « Car la vertu est une chose souveraine et volontaire, la contrainte et la violence ne peuvent être vertueuses » (2). « Le créateur qui fit l'homme à son image déposa les germes de toutes les vertus dans la nature de l'être modelé, de sorte qu'aucun bien ne doive s'insinuer du dehors, mais que tout ce que nous désirons soit à notre portée (ἐφ' ἡμῖν)... et il n'y a pas d'autre moyen d'atteindre ce que nous désirons que celui de nous donner le bien à nous-mêmes » (3). Ainsi le monde intérieur semble en quelque sorte se fermer sur lui-même, comme une monade sans fenêtre.

A cette perspective s'ajoute l'eschatologie que nous donne le « *De anima et resurrectione* ». C'est celle d'un sanctuaire intérieur (4), où l'esprit « laisse derrière lui le désir » et parvient à ce stade « où il n'y a plus de place pour l'espoir et le souvenir. Tout ce que l'âme espérait, elle le possède à présent, et occupée ainsi pleinement dans la jouissance de tout bien, elle exclut le souvenir de son esprit » (5). Mais ce repos n'est pas un repliement solitaire de l'âme sur elle-même, ce n'est que la suprême assimilation à Dieu : « Par la pureté qu'elle a acquise, l'âme entre en un rapport étroit avec Dieu, comme avec son milieu propre (τῷ οἰκείῳ). Elle n'a alors plus besoin du mouvement de désir qui nous guide vers le beau. Il est vrai : celui qui habite dans les ténèbres a la nostalgie de la lumière, mais pour qui entre déjà dans la clarté, la jouissance succède au désir » (6). Dans cette assimilation parfaite à Dieu, qui, lui, « ne connaît pas le désir parce qu'aucun bien ne lui fait défaut, l'âme aussi devra en conséquence, devenant sans besoins (ἀνενδεεῖ), avoir quitté le mouvement et la disposition même du désir

---

(1) *De hom. op.* c. 4 ; I, 136 BC (cf. *de Virgin.* c. 12 ; III, 369 CD).
(2) *Ib.* c. 16 ; I, 184 B.
(3) *Beatit. or.* 5 ; I, 1253 D-1256 A.
(4) Cf. *Or. dom. or.* 3 ; I, 1149 CD.
(5) *De an. et res.* III, 93 B.
(6) *Ib.* 89 BC.

qui n'a de place que lorsque la chose désirée n'est pas présente » (1). Il ne reste de place que pour le « mouvement et l'activité de l'amour se conformant à l'objet éternellement (ἀεὶ) saisi et trouvé » (2). Au moment donc où l'âme est complètement unifiée (ἁπλῆ καὶ μονοειδής) en elle-même, elle est aussi déiforme (ἀκριβῶς θεοείκελος), elle épouse le repos de Dieu en lui-même, qui est pur amour sans désir, « elle devient en quelque manière Dieu » (ἐκεῖνο γίνεται τρόπον τινά) (3). C'est la métaphysique de la monade : la pure intériorité de l'âme qui a fermé toutes les « fenêtres » des passions, se trouve être la pure extériorité de l'amour, parce qu'elle est la pure assimilation au Dieu qui n'aime que soi-même (4). Cette dialectique qui identifie l'intérieur pur avec l'extérieur pur se trouve justifiée par la théorie plotinienne de la lumière, adoptée par Grégoire. Pour Plotin en effet la vue se fait par une *actio in distans* du soleil sur la puissance intérieure, « héliomorphe » de l'œil (5). De même pour Grégoire, l'œil « possède en lui cette lueur naturelle qui lui permet de concevoir ce qui lui est homogène » (6), et c'est en cela, d'après lui, que consiste l'image de notre connaissance de Dieu.

Mais est-ce là le dernier mot de Grégoire ? Dans ce cas, il y aurait opposition de cette métaphysique de la monade à celle du désir, et la synthèse que nous cherchions n'y serait pas opérée. Et n'y a-t-il pas une secrète illusion dans cette monadologie, en tant précisément qu'elle comporte une identité *sans médiation* entre l'amour de soi et l'amour de Dieu, parce qu'elle repose sur une identité entre la connaissance de soi et la connaissance de Dieu ? Même à supposer que ces deux amours coïncident dans l'harmonie suprême, ne faut-il pas, avant de les fusionner, les distin-

(1) *Ib.* 96 A.
(2) *Ib.* 93 C.
(3) *Or. dom. or.* 5 ; I, 1177 B.
(4) *De an. et res.* ; III, 96 C-97 A.
(5) *Ennéade* I, 6, 9.
(6) *De infant.* III, 173 D.

guer ? Dans cette « assimilation » à Dieu, la dernière loi n'est plus celle de l'*analogie*, mais celle de l'*identité* : la structure de cette métaphysique, si elle était prise isolément, ne serait plus platonicienne, pas même aristotélicienne (où Dieu reste l'au-delà éternel : κινοῦν ὡς ἐρώμενον), mais stoïcienne. L'âme y serait une « parcelle divine » (1), le monde « un mouvement unique » (2), l'idéal, auquel sont destinés les êtres spirituels, serait l'unité parfaite dans la distinction parfaite (3). « Comment posséder en toi », demande Marc Aurèle, « la source intarissable ? Fais-toi croître à toute heure en indépendance » (4). Pour faire jaillir cette source, il faut savoir l'isoler de tout ce qui n'est pas identique à elle (5), « se limiter soi-même » (6), se « replier sur soi-même » (7), pour arriver, par cet isolement et cette impassibilité même, au grand amour universel. Dans la contemplation d'elle-même (8), la pleine possession de soi (9), dans cet idéal « de pureté, de nudité » (10), elle acquiert la transparence de l'amour : « Pénètre dans l'âme de chacun et laisse chacun pénétrer dans ton âme ! » (11).

Cet équilibre parfait entre le dedans et le dehors suppose en dernier lieu l'identité entre l'âme et Dieu. Et il nous montre à l'évidence que cette monade, bien qu'elle se croie en dehors d'elle-même, est en vérité sans fenêtre. Dans une métaphysique chrétienne le surpoids de l'*amor-pondus*, qui n'est autre chose que l'analogie, reste définitif. Saint Thomas a déduit de cette analogie même qu'avant de s'aimer

---

(1) Marc Aurèle : *Pensées* II, 1 : θεία ἀπόμοιρα.
(2) *Ib.* IV, 40 : ὁρμὴ μία.
(3) *Ib.* IX, 9 : ὅσῳ γάρ ἐστι κρεῖττον παρὰ τὰ ἄλλα, τοσούτῳ καὶ πρὸς τὸ συγκιρνᾶσθαι τῷ οἰκείῳ καὶ συγκεῖσθαι ἑτοιμότερον.. καὶ ἐν διεστῶσιν.
(4) *Ib.* VIII, 51.
(5) *Ib.* X, 38.
(6) *Ib.* VII, 55 : λογικῆς κινήσεως ἴδιον περιορίζειν ἑαυτήν.
(7) *Ib.* VIII, 48 : τὸ ἡγεμονικὸν.. εἰς ἑαυτὸ συστραφέν.
(8) *Ib.* XI, 1 : ἑαυτὴν ὁρᾷ, ἑαυτὴν διαρθροῖ.
(9) *Ib.* : ἐγὼ ἀπέχω τὰ ἐμά.
(10) *Ib.* XI, 27 : καθαρότης καὶ γυμνότης.
(11) *Ib.* VIII, 61.

elle-même, la créature devait déjà aimer, de par sa nature, son créateur (1).

Or, Grégoire connaît ce surpoids, et nous n'avons fait jusqu'ici qu'isoler un aspect partiel de sa doctrine. Elle ne sera totale qu'au moment où nous aurons retrouvé la vérité d'une telle monadologie dans le contexte plus vaste d'une philosophie de l'amour. S'il est vrai qu'en toute connaissance la créature ne voit qu'elle-même (2), il y a un principe opposé qui d'un seul coup rompt toute cette monadologie close : « Ce que la nature a fait pour les yeux du corps, qui, voyant toutes les autres choses, ne se voient jamais eux-mêmes, elle l'a fait aussi pour l'âme : l'âme explore tout le reste des choses, elle exerce son activité curieuse et sagace sur tout ce qui est en dehors d'elle, mais il lui est impossible de se voir elle-même. » Mais alors, que doit-elle faire ? Qu'elle imite encore les yeux du corps. De même que ceux-ci « n'ont pas le pouvoir de réfléchir sur eux la puissance visuelle (τὴν ὀπτικὴν δύναμιν ἀναστρέψαι), mais qu'ils peuvent apercevoir leur forme (τὸ εἶδός τε καὶ τὸ σχῆμα) dans un miroir, de même l'âme : qu'elle se détourne d'elle (ἀπιδεῖν) et se tourne vers son image (εἰκών) ». Seulement, poursuit Grégoire, le parallélisme n'est pas tout à fait exact : « Pour ce qui concerne la forme dans le miroir, l'image est élaborée d'après l'archétype (3). Pour l'expression de l'âme c'est le contraire : c'est d'après la divine beauté que l'image de l'âme est copiée. Donc : lorsque l'âme tourne son regard vers son archétype, alors elle se contemple vraiment elle-même » (4).

---

(1) Ia 2ae, 109, 5 ; cf. *Quold* 1. 8 ; *Comm. in Dionys.* c. 41, 10 ; Ia, 60, 5, *ad* I. On ne peut donc déduire de principes chrétiens un idéalisme pur, même dans ce sens qu'il ne serait que l'*idéal* de l'esprit créé. Que l'ange (qui est une *species* intelligente subsistante) reçoive des « espèces » « du dehors » n'est pas *seulement* une imperfection. La finalité de l'être ne s'arrête pas à l'intelligence totale (νόησις νοήσεως), mais seulement à l'amour. La Trinité est la vérité de l'extraposition.

(2) *In Eccl. h.* 7 ; II, 729 AB.

(3) De quel archétype parle Grégoire ? De l'objet extérieur reflété par le miroir ou de l'œil lui-même (comme le suppose la traduction latine) ? Cette dernière hypothèse serait la plus intéressante et rendrait la comparaison plus exacte.

(4) Textes rassemblés dans Ivanka, *loc. cit.*, pp. 186-187. Josef Stigl-

Mais, répliquera-t-on, les deux formules sont équivalentes: en voyant Dieu, l'âme se voit elle-même; en voyant sa propre pureté, elle voit Dieu. elle n'a même pas d'autre moyen de le voir. Ce ne sont là que les deux faces de l' « apparition » (ἔμφασις) ! Mais il n'en est rien. Le texte que nous venons de citer postule une priorité du détour de soi, et ce n'est qu'à travers ce détour que se produit la réflexion spirituelle. Il établit par là encore une priorité de l' « élan » (ὁρμή) sur la « représentation » (φαντασία), qui réintroduit dans la monadologie la théorie du désir.

Il semble cependant à première vue que cette activité n'est malgré tout qu'un *moyen* pour l'action définitive, comme le miroir est un moyen pour l'œil de se voir. En effet toute une partie de l'œuvre de Grégoire semble considérer le Christianisme et l'exercice des vertus comme la voie qui débarrasse l'âme des ordures du péché pour découvrir au fond d'elle-même l'image, le miroir, l'œil pur (1). « La beauté cachée devient transparente » (2), dès que l'âme se lave des souillures du péché (3), dès qu'elle se libère de ces « tuniques de peaux » dont la faute originelle l'a entourée, pour se présenter à nouveau « nue » devant son Créateur (4). La manière dont Dieu travaille en nous son image est celle du sculpteur : par une soustraction toujours plus fine et plus subtile il dégage de la pierre informe la statue mystérieusement préexistante.

Seulement on aurait tort d'isoler cet aspect. Nous avons vu comment Grégoire ne fait pas de distinction entre εἰκών et ὁμοίωσις : l'image statique, point de départ du dynamisme moral, se confond pour lui avec ce mouvement même. C'est pour cela qu'il peut dire que par le péché nous avons perdu

---

mayr S. J., Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa « Ueber die Jungfräulichkeit ». *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1927, 4 heft ; pp. 346-7.

(1) Το κεκαλυμμένον ἐν τῇ ψυχῇ κάλλος διαφωτίσαι. *De Virgin.* c. 12 ; III, 372 D.

(2) *Ib.* 368 D.

(3) *Ib.* 374 C . *Beatit. or.* 6 ; I, 1272 AB.

(4) *In Ps.* c. 11 ; I, 541 D-544 B ; *Beatit. or.* 1 ; I, 1197 BC.

l'image elle-même (1). L'image obscurcie n'est plus une image, elle est, dira saint Augustin, comme usée par le flux et reflux des vagues de ce monde (2). Sa restauration est donc moins une œuvre de découverte qui, une fois achevée, rendrait inutiles les instruments de travail, que l'effort du travail lui-même. L'image n'est autre chose que la connaissance et l'amour de Dieu. C'est la vie chrétienne tout entière qui est la distillation de ce précieux « nard » offert à l'Epoux (3) ; seule cette pureté vécue et expérimentée, condensée comme une goutte de miel distillée de tout un pré (4), nous aidera à comprendre et à goûter la pureté divine. Dans ce sens « toutes les vertus cohèrent intimement et poursuivent toutes un but unique » (5), un but qui lui non plus n'a rien de fixe. Saint Paul, en tirant à la fois des fleurs de toutes les vertus ce parfum de sa vie qu'il appelait celui du Christ, le répandait en même temps à travers le monde, « il se livrait comme une boisson divine » (6). L'esprit et l'eau sont deux choses parentes, mais l'esprit était durci et « comme gelé » par l'assimilation à ses idoles de pierre qu'il adorait. Le Christ est venu le réchauffer « afin que l'homme redevienne eau, une eau qui jaillit à la vie éternelle » (7). Par ce caractère liquide précisément il dépasse l'opposition rigide entre lui et l'objet. « Des hommes le Christ ne fait pas seulement des spectateurs (οὐ θεατὰς μόνον) de la majesté divine, il en fait même des participants (κοινωνούς)... et il nous donne de l'eau qui ne provient pas de ruisseaux étrangers, mais qui sourd de notre propre fond » (8).

---

(1) ἀπώλεσε τὸ εἰκὼν εἶναι τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ. *De Virg.* c. 12 ; III, 372 B. Εἰς γῆν πεσοῦσα συντριβήσεται (*Vit. Moys.* I, 398 B). Το εἶναι παραφθείραντας (*ib.* 381 B).

(2) *Enarr. in Ps.* 129, 1 : Imago ipsius, quod est homo..., in hoc profundo tamquam assiduis fluctibus exagitata, detrita est. PL. 37, 1696.

(3) *In Cant. h.* 3 ; I, 821 D-824 B.

(4) *Ib.*

(5) *Beatit. or.* 8 ; I, 1293 B.

(6) *In Cant. h.* 14 ; I, 1065 B.

(7) *In Cant. h.* 5 ; I, 865 D.

(8) *Or. dom. or.* 2 ; I, 1137 AB.

Ainsi la monade se dissout en cet élément pénétrant qui sait résoudre d'une façon plus merveilleuse le paradoxe d'être à la fois « en soi » et « hors de soi ». Le mouvement du désir est si peu aboli par la purification ascétique que celle-ci seule, au contraire, le libère véritablement : « Si l'âme humaine est une fois vraiment déblayée de tout cet attachement à la vie lourde et terrestre et qu'elle peut par la vertu lever ses yeux vers ce qui lui est homogène, le Divin, elle n'a à partir de ce moment plus de repos dans la recherche et l'investigation du premier commencement des choses » (1). Mais précisément cette inquiétude est le signe d'une Présence en elle : en devenant souple et fluente, l'âme s'assimile à l'Océan éternel, qui lui non plus n'est pas une « image » que l'on peut contempler sans être engagé par lui. La prophétie faite à ceux qui ont le cœur pur ne veut « pas montrer Dieu à l'œil intérieur comme une sorte de spectacle opposé à lui » (ὡς ἀντιπρόσωπόν τι θέαμα τὸν Θεὸν προτιθέναι) (2) — nous connaissons déjà le refus de Dieu de se laisser voir « de face » : μὴ ἀντιπρόσωπος γίνου !) (3) —, mais elle les exhorte à rentrer en eux-mêmes : « vous possédez en vous ce que vous désirez. Dieu est pureté... si donc celle-ci est en toi, Dieu est de toute façon en toi » (4). Cette transparence éthérée du cœur (καθαρὰ τῆς καρδίας αἰθρία) est elle-même le spectacle bienheureux (τὸ μακάριον θέαμα) (5).

Ainsi la philosophie du désir et celle de la monade se recouvrent. Et d'une part la « tristesse » de ne pas rejoindre l'objet s'apaise, car Dieu est présent à l'intérieur de l'acte désirant lui-même. D'autre part l'indépendance de la monade qui laisse derrière elle tous les désirs pour s'enfermer dans l'impassibilité de l'amour pur, elle aussi s'est assouplie : la prise de soi suppose à jamais un mouvement vers

(1) *In Cant. h.* 11 . I, 1009 B.
(2) *Beatit. or.* 6 ; I, 1269 C.
(3) *Vit. Moys.* I, 409 A.
(4) *Beatit. or.* 6 ; I, 1272 BC.
(5) *Ib.* C.

l'Autre. Et en dernier lieu toute cette purification de l'âme par la vertu ne s'opère que par l'immanence de la grâce de Dieu en nous : si les yeux de l'Epouse sont tout purs et s'ils contemplent Dieu, c'est parce que « l'image de la colombe » est en eux, c'est-à-dire l'Esprit Saint qui leur *donne* la pureté (1). La robe nuptiale qu'elle revêt, elle n'est autre que le Christ lui-même (2), la sainteté qu'elle s'acquiert, c'est le Seigneur (3).

Mais là précisément se pose une question, qui concerne toute cette philosophie de l'image. Cette identité de « vertu » et de « grâce » que nous venons d'établir est-elle si absolue que cela ? La question posée à propos de la monade, à savoir si les personnes y étaient assez distinguées pour s'unir et pour rendre l'amour possible, l'avons-nous résolue tout entière ? L'âme n'aime-t-elle pas ici, inconsciemment peut-être, sa propre vertu, sa propre beauté ? Nous avons, dans ce chapitre, fait abstraction du christianisme en tant qu'historique, nous sommes restés dans le domaine d'une morale mystique. Celle-ci nous libérera-t-elle définitivement du spectre « solipsiste », ou si l'on veut, « panthéiste » ? Le « miroir pur » est-il vraiment une « fenêtre » ? Nous trouvons en effet à la fin de cette philosophie de l'image quelque chose qui ressemblerait à une *résignation*, et qui ne serait qu'une forme adoucie du « désespoir » et de la « tristesse ». En effet, Grégoire considère cette forme de connaissance sans aucun doute comme une « compensation » pour ce qui nous est inaccessible. C'est là le sens caché de cet ἀγαπᾶν qui signifie à la fois « se trouver heureux » et « se contenter » : « L'âme doit ἀγαπᾶν de se voir elle-même » sans aspirer à l'impossible (4). Et encore : la pureté du nard des vertus doit être pour l'âme « qui ne peut fixer son regard sur le soleil lui-même... une compensation » (ἀντ' ἐκείνου ἡμῖν γίνεται) (5). Certes nous n'emploierons

(1) *In Cant. h.* 4 ; I, 833 D-863 A.
(2) *Ib. h.* 9 ; I, 1005 A.
(3) *Ib. h.* 9 ; I, 1008 C.
(4) *In Eccl. h.* 7; I, 732 C.
(5) *In Cant. h.* 3 ; I, 824 B.

plus ici le terme de vision « médiate », pas plus que celui d'intuition « immédiate ». Cette opposition a été dépassée dès notre première partie. Mais le désir de l'âme qui « tend à émigrer en Dieu même » (1), « à entrer en Dieu » (2) ne subsistera-t-il pas, aussi longtemps qu'elle a conscience de cette compensation ? Il y a, dans le Commentaire sur le Cantique, comme une obsession de l'âme cherchant à *sortir* : d'abord l'Epoux est derrière le mur, puis il guette à travers la grille ; une lumière pénètre par la fenêtre, « qui évoque la nostalgie de voir le soleil en plein air » (3). En effet, les vertus apparaissent comme de belles « images qui imitent la vérité » (εἴδωλα... πρὸς μίμησιν τῆς ἀληθείας), comme « les statues de la vérité » (τὰ τῆς ἀληθείας ἀγάλματα) (4). Mais des statues « représentent », elles ne sont pas la Présence même. Il y a un « quasi » (ὡς παρὸν κατανοήσας...) (5), qui empêche la pleine Présence. La vertu est « vestige » de Dieu (6), elle est « l'ombre des ailes de Dieu » que de sa hauteur il jette sur la terre de notre âme (7), elle est « l'avant-cour » du temple (8), — pas davantage.

Est-ce donc là la dernière béatitude, ou bien l'âme parviendra-t-elle à « sortir » ?

---

(1) Ἡ ψυχὴ εἰς θεὸν μετοικίζεται. *In Cant.* h. 6 ; I, 889 D.
(2) Ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ γενέσθαι. *De an. et res.* III, 152 A
(3) *In Cant. h.* 5 ; I, 864 D.
(4) *In Eccl. h.* 3 ; 637 C.
(5) *In Ps.* c. 6 ; I, 453 A.
(6) *In suam Ordin.* III, 545 B.
(7) *In Ps.* c. 14 ; I, 586 CD.
(8) *In Eccl. h.* 7 ; I, 721 A.

TROISIÈME PARTIE

PHILOSOPHIE DE L'AMOUR

I. — NATURE HUMAINE ET INCARNATION

Si Grégoire distinguait jusqu'ici connaissance par désir et connaissance par image, rien dans ses textes ne semble indiquer une troisième manière de connaître. Rappelons-nous cependant deux choses : d'abord ces manières diverses ne sont strictement que des modalités d'une seule et unique structure gnoséologique. Si donc nous essayons de faire un dernier pas qui dépasse la connaissance par image, nous nous tenons toujours à l'*intérieur* même de cette unique structure, en l'*intensifiant*, non en la dépassant. En second lieu, il est *a priori* probable que Grégoire, qui est avant tout théologien chrétien et non simple philosophe religieux, trouve dans l'apport du christianisme en tant que révélation historique des moyens de s'élever au-dessus d'une gnoséologie qui se déduit tout entière d'une similitude générale entre Dieu et l'âme, et dont le principe était admis par les païens comme par les juifs (Philon). Ce que Grégoire a en effet développé *exercite* dans sa théologie, nous tâcherons d'en prendre conscience *reflexive*, pour le comparer aux deux premières parties et pour en marquer le progrès sur celles-ci.

Or, le christianisme apporte à la philosophie religieuse un renversement complet du point de départ. Il ne s'agit plus de savoir comment l'âme peut s'approcher de Dieu, mais d'apprendre comment, de fait, Dieu s'est approché de

nous. A travers un fait historique extérieur, le christianisme nous enseigne un fait historique intérieur : il substitue à la métaphysique la méta-histoire. D'une manière plus profonde, ces deux faits ne sont même qu'un seul événement : l'approche intérieure de la grâce s'est produite par l'Incarnation. De même donc que nulle philosophie ne pouvait prévoir le fait extérieur, nulle analyse ontologique de l'âme, s'exerçât-elle sur l' « image » et la « grâce créée », ne pouvait non plus calculer à partir de ses données le fait de l'approche du Dieu sensible au cœur, de la « Grâce Incréée » (1). Le « μετά » de la « φύσις », son dynamisme ouvert n'atteint pas ce « fait », il en est tout au plus le lieu d'action. Dans la théologie, le point de départ est, tout autant pour le fait intérieur que pour le fait extérieur, l'au delà de la limite cosmique.

A ce renversement en correspond un second. Le point de départ de la « métaphysique » religieuse est nécessairement individuel : c'est l'analyse du désir et des aspirations de l'âme. Ce qu'il y avait de social dans les mystères païens n'était que l'expression d'un instinct grégaire visant à assurer le salut individuel des membres du groupe. Radicalement social par contre est le fait théologique. Car si le fait extérieur et le fait intérieur ne sont qu'une seule histoire, le caractère social du fait extérieur (l'Eglise) démontre par là même celui du fait intérieur (le Corps mystique). Nous pressentons déjà l'importance que va donc prendre ici la doctrine de la nature commune. Elle semblait n'être dans notre première partie qu'un long *excursus*, sans valeur pour une philosophie religieuse. Et si nous établissions là que l'image n'était donnée qu'à la nature commune comme

---

(1) Qu'elle ait à regarder Dieu pour se voir elle-même, cette expérience faite par l'âme était bien une amorce de ce renversement. Mais l'âme se servait de Dieu comme d'une « nature », presque comme d'un objet (miroir), sans tenir compte de la liberté absolue de Dieu dans ses communications. Ce n'était pas encore cette parole unique de Dieu et ce regard « qui pénètre jusqu'à la séparation de l'âme et de l'esprit et qui transperça [Madeleine] jusqu'au fond ». *In Chr. Res.*, 2 ; III, 640 A.

telle, il est tout à fait significatif que dans la « philosophie de l'image » nous pouvions faire abstraction complète de cette assertion, en elle-même pourtant, capitale. Ce qui jusqu'ici restait un théorème inutilisé, devient dans la « méta-histoire » le centre même.

Pour la théologie de l'Incarnation, la tâche nous est facilitée par la pénétrante étude du P. L. Malevez (1). Nous en acceptons pleinement les résultats (2), et ne voudrions qu'y ajouter quelques précisions. Voici l'essentiel de ces résultats : d'abord le Christ a assumé (3) une nature individuelle (4) et concrète, nullement « la » nature humaine comme telle ; mais de plus, moyennant ce contact partiel, il a touché la nature entière, indivisible (5) et continue (6) et par cette unité vitale (7) il transmet la grâce (8), la résurrection (9) et la divinisation (10) au corps entier (11), unissant ainsi tous les hommes (12) et par eux toute la création (13) à soi.

Cette doctrine nous livre donc d'une manière inattendue cette « fissure » dans la monade, par laquelle « Dieu vient habiter dans l'âme et l'âme émigre en Dieu » (14). Elle sup-

(1) *Recherches de Science religieuse*, 1935, p. 257-291, 418-440.

(2) Nous pouvons faire abstraction de son essai d'interprétation théologique dans la seconde partie de son étude. Quant à l'identification de la théorie de Grégoire avec le Platonisme, voir notre première partie. Nous croyons que notre interprétation de la προγνωστικὴ δύναμις de Dieu, qui doit paraître au P. Malevez une « expression maladroite » (p. 262), en a fourni une justification plus positive.

(3) ἀναλαβών : *Perf. Chr. form.*, III, 280 A.

(4) τὸν ἑαυτοῦ ἄνθρωπον, *ib.*, 277 C ; τὸν θεοδόχον ἄνθρωπον : *In Cant. h.* 13 ; I, 1056 A.

(5) ἀδιάτμητος ἀκριβῶς μονάς. *Quod non sint*, etc., II, 120 B.

(6) συνεχής, *ib.* — *Or. Cat.*, 32 ; II, 80 C ; συμφυΐα *C. Apoll.*, II, 1165 A.

(7) τινὸς ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως, *ib.*

(8) πᾶσαν φύσιν... πρὸς τὴν αὐτοῦ χάριν συνεφειλκύσατο. *C. Eun.* 12 ; II, 889 C.

(9) ἡ ἀρχὴ τῆς ἀναστάσεως δι' ἑνὸς ἐπὶ πᾶσαν διατείνει τὴν ἀνθρωπότητα, *Or. Cat.*, c. 16 ; II, 52 C.

(10) πάσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, ᾗ κατεμίχθη τὸ θεῖον. *In illud*, etc., I, 1313 B ; 1320 B ; *C. Apoll.*, II, 1165 C.

(11) *C.Eun.*, 12 ; II, 889 C.

(12) *In illud*, etc. ; I, 1320 A.

(13) *In illud*, etc. ; I, 1320 C.

(14) *In Cant. h.* 6 ; I, 889 C.

pose d'une part l'unité réelle et organique de la nature, antérieurement à l'Incarnation même (1), de l'autre l'unité ontologique du divin et de l'humain dans le Christ (2). C'est ce dernier aspect qui maintenant nous retient. Il implique d'abord une véritable immersion de l'éternel dans la durée: le « hodie genui te » se réfère d'après Grégoire à la naissance temporelle du Logos (3). Le Christ était comme un homme « qui aperçoit un faible emporté par un courant violent : il sait que lui-même va être saisi par les tourbillons, blessé par les pierres entraînées par l'eau, mais la pitié pour cet homme en danger le stimule, il n'hésite pas à se jeter dedans » (4). Il entre donc sans réserve dans le fleuve de la durée. Mais pour sauver celui qui se noie, il doit « sauter » *d'en haut*, c'est-à-dire nous apporter l'intégrité de notre nature. Il est de toute nécessité qu'il ne naisse pas d'un homme mortel et soumis aux « passions (5) », mais qu'il nous apporte cette nature *antérieure* aux « passions » (qui, elles, nous le savons, sont liées d'une façon mystérieuse au péché) (6). Il est également nécessaire que Marie soit vierge, afin que dans ce contact pur s'accomplisse le prodige du buisson ardent : unité sans souillure (7). C'est une « nouvelle naissance » (8), un « nouvel ordre de la nature » (9), enfin une « nouvelle création » (10), « le com-

---

(1) Voir MALEVEZ, *l. cit.*, p. 275.

(2) Τῆς θείας δυνάμεως κατὰ τὸ ἶσον δια πάσης τῆς τοῦ συγκρίματος φύσεως διηκούσης, ὡς μηδ' ἕτερον ἀμοιρεῖν τῆς θεότητος ἀλλ' ἐν ἀμφοτέροις, ἐν ψυχῇ λέγω καὶ σώματι... προσφυῶς... εἶναι. *C. Apoll.*, II, 1256 B ; cf. *ibid.*, C : ἡ θεία φύσις... ἐμφυεῖσα... καὶ ἓν πρὸς ἑκάτερον γενομένη... La meilleure analogie de cette unité reste celle de l'âme et du corps : *Or. Cat.*, c. 11 ; II, 44 AB.

(3) Χρονικὴ γένεσις : *In Ps.* c. 8 ; I, 428 C ; cf. *ib.*, 415 B.

(4) *In Pascha or.* 3 ; III, 656 C.

(5) *Or. Cat.*, c. 13 ; II, 45.

(6) Κατ' αὐτὸ τοῦτο ὅτι σάρξ ἐστι μόνον, ἁμαρτία ἐστίν. *In diem nat. Chr.* III, 1136 C ; cf. *C. Eun.* 12 ; II, 889 C.

(7) *In diem nat. Chr.* ; III, 1136 BC.

(8) *Ib.*, 1137 A : καινὴ γέννησις ; cf. *or.* 1 *in Pascha* : ἄλλη γέννησις, βίος ἕτερος ... 604 C.

(9) *Ib.*, 1136 A.

(10) *In Pascha or.* 1 ; 605 AB (cf. 606).

mencement d'un monde » (1). C'est enfin le jour « où l'homme véritable est créé (κτίζεται ὁ ἀληθινὸς ἄνθρωπος), celui qui est à l'image et à la ressemblance de Dieu » (2).

« Nous connaissons donc une double création de notre nature, la première, par laquelle nous fûmes formés, et une seconde, par laquelle nous fûmes reformés... Autrefois Dieu façonna l'homme..., maintenant il s'en revêt ; autrefois il créa, à présent il est créé. Autrefois le Verbe fit la chair, maintenant il se fait chair » (3). Cet « homme nouveau » (4), Grégoire y insiste, ne l'est que parce qu'il nous vient d'une région transcosmique et non souillée par la contagion du péché (5). Il ne peut venir, nous allons le voir, que de cette région céleste qui est notre ancienne patrie, le paradis, le lieu de la véritable image. Si donc l'humanité a, par le péché, perdu l'image (6) et si le péché est entré en elle comme une condition de sa nature, la seule présence d'un homme « véritable » et pur opère dans son ensemble un « changement dans notre nature même » (αὐτῆς τῆς φύσεως ἡμῶν μεταστοιχείωσις) (7), et ceci « par un simple et incompréhensible avènement de la vie, par la présence (παρουσία) de la lumière » (8). Dans ce changement intérieur nous tenons la condition première du dynamisme de la nature ; il n'est rendu possible que parce que le Christ est à la fois « nature » et « plus que nature » (μείζω τῆς φύσεως) (9). C'est là la raison pour laquelle Grégoire insiste tant sur l'instant de la résurrection. Sans exclure l'incarnation (10),

(1) *Ib.*, B.
(2) *Ib.*
(3) *C. Eun.* 4 ; II, 637 AB.
(4) *C. Eun.* 12 ; II, 889 C : καινὸν ἐκεῖνον ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα...
(5) *In Pascha or.* 1 ; III, 616 B : τόν διὰ τοῦτο καινὸν ὠνομασμένον ὅτι κατὰ θεὸν ἐκτίσθη οὐ κατὰ ἀνθρωπίνην συνήθειαν...
(6) *De virg.*, III, 372 B.
(7) *In Pascha or.* 1 ; III, 604 C ; cf. 617 A : ὅλον τὸν ἄνθρωπον τοῦ θεοῦ μετασκευάσαντος.
(8) *In Pascha or.* 1 ; 609 B.
(9) *Or. cat.* c. 13 ; II, 45 D.
(10) *Ib.*, c. 26 ; II, 69 B.

ni la vie du Seigneur tout entière, nécessaire pour transformer le tout de la vie humaine (1), la résurrection désigne pourtant ce point précis où sont extirpées les plus profondes racines du péché qui descendent, nous le savons, à travers les πάθη et la mort, dans la corporalité, voire le temps lui-même. L'âme humaine était une synthèse spirituelle et vivante de cette diversité toujours mouvante, mais étant elle-même soumise à l'éon, elle ne pouvait dominer définitivement le domaine corporel. Mourant à chaque instant par le temps (2), elle n'était pas apte à dominer la mort. Il fallut la puissance divine elle-même, souverainement libre de toute contrainte, pour réaliser cette guérison radicale par une synthèse vraiment surnaturelle : « L'homme étant un être double, la nature divine par contre simple et sans composition, il s'ensuit que, pendant que dans la mort l'âme se sépare du corps, l'indivisible ne la suit pas pour autant. Au contraire : par l'unité même de la nature divine qui se trouve également unie aux deux parties, le divisé peut de nouveau s'unir. Ainsi la mort s'accomplit par la division des parties unies, la résurrection par l'union des parties divisées » (3). L'important est donc que cette mort soit une expression de la liberté même du Christ (4), que son immolation mystique soit achevée avant l'immolation réelle. C'est là le sens même de la Cène : le Christ « anticipe dans son économie... le jugement injuste de Pilate, dans un mode de sacrifice secret et invisible aux hommes... Comment cela ? En donnant sa chair en nourriture et son sang en boisson à ses apôtres... En accomplissant cela, son corps fut déjà secrètement immolé » (5).

Nous voyons, entre parenthèses, le rôle capital (et très

(1) *Ib.*, 69 C, et le texte très formel de la troisième Lettre (III, 1020 D-21 B).

(2) *De mortuis*, III, 521 AB.

(3) *In Pascha or.* 1 ; III, 17 B.

(4) ἑκουσίως ; *ib.*, A.

(5) *In Pascha or.* 1 ; III, 612 CD.

différent d'Origène) que va jouer la communion eucharistique chez Grégoire : ce rôle est tout entier basé sur son idée de la nature humaine. L'entrée du Christ dans cette nature, la diffusion de la grâce divine à travers tout le corps de l'humanité constitue en elle seule déjà une sorte de communion ontologique, qui ne ressemble que de loin à la communion, ontologique aussi, mais purement spirituelle et beaucoup plus individuelle d'Origène (1). Pour Grégoire, la communion ontologique se fait par l'identité de la nature humaine : « Dieu le Monogène ressuscita lui-même l'homme [individuel] auquel il s'était mêlé en divisant le corps de l'âme et en les unissant de nouveau : et de cette manière s'accomplit le salut universel de la nature. Ainsi il est appelé encore l'auteur de la vie..., car il nous a rachetés par ce sang qui est apparenté au nôtre (διὰ τοῦ συγγενοῦς ἡμῶν αἵματος), nous tous qui sommes en communion avec lui par l'identité de chair et de sang (πάντας τοὺς κεκοινωνηκότας αὐτῷ τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ αἵματος » (2). Communion ontologique, dont le sacrement ne sera que le signe efficace, mais communion essentiellement corporelle autant que spirituelle. Le lieu où se produit la communication intime est la « nature », non l' « esprit », il est donc tout aussi bien le corps que l'âme. Lorsque la divinité immole en les séparant les deux parties de l'homme, c'est précisément au corps que revient plus immédiatement le rôle de *contact*, tandis que l'âme a plutôt celui d'acquiescement à la volonté divine : θέλων μὲν διὰ τῆς ψυχῆς, ἐφαπτόμενος δὲ διὰ τοῦ σώματος (3). De là ce dualisme apparent, introduit par Grégoire dans la doctrine eucharistique : quant à la nourriture spirituelle il accepte pleinement l'idée d'Origène (4). Seulement, « comment

---

(1) Comparer notre étude sur le *Mysterion d'Origène*. *Rech. de Sc. Rel.*, 1936, p. 548 *sq.*
(2) *Adv. Apollin.*, II, 1156 D.
(3) *C. Eun.* 2 ; II, 548 CD ; cf. *In Pascha or.* I ; III, 616 C : Τὸ μὲν γὰρ σῶμα... διὰ τῆς ἁφῆς... ἡ δὲ ψυχὴ τῷ δυνατῷ ἐκείνῳ θελήματι... Ἡ ψυχὴ θέλει καὶ τὸ σῶμα [ἐφάπτεται].
(4) *Or. cat.* c. 37 ; II, 92 D, et beaucoup de passages analogues.

une chose incorporelle deviendrait-elle nourriture pour le corps (1) » ? Le corps lui aussi demande sa « nourriture éternelle » par une « participation et un mélange au Sauveur » (μετουσίᾳ τε καὶ ἀνακράσει τοῦ σώζοντος (2). Grégoire nous décrit dans un chapitre célèbre de sa Grande Catéchèse cette assimilation. Mais n'a-t-il pas dans cette doctrine uni trop extérieurement deux conceptions incompatibles de la communion, la communion sacramentelle n'est-elle pas réduite à un effet purement corporel ? Non, car ce sacrement est précisément celui de l'union du corps et de l'âme à travers l'immolation séparante, et par là celui de l'intégrité primitive. Les Hébreux durent, pendant leur trajet mystique à travers le désert, se purifier de toutes les attaches aux choses terrestres pour devenir dignes de la manne, « pour recevoir la nourriture d'en haut dans une âme toute pure, cette manne que nulle semence ni agriculture ne nous a produite... Tu reconnais cette vraie nourriture désignée sous l'énigme historique, tu sais que ce pain descendu du ciel n'est pas une chose incorporelle... Seulement, le corps de ce pain a été récolté sans labourer et sans semer : la terre tout en restant intacte. se trouve pleine de cette nourriture divine..., miracle qui d'avance nous révèle le mystère de la Vierge (3). » Ainsi nous voyons s'unir la rédemption comme restitution de l'homme intact (ὁ ὄντως ἄνθρωπος) avec l'eucharistie : le Christ tout entier, chair et âme, est pain de vie (4). La preuve la plus marquante en est l'idée que se fait Grégoire du Christ glorieux, dont toute l'humanité est comme absorbée par l'unité divine. Et c'est avec ce Christ-là que nous sommes en contact, le Seigneur défendant à Madeleine de le toucher avant qu'il soit monté au ciel : « Mais lorsque je serai monté vers mon Père, c'est alors que tu pourras me toucher (τότε σοι ἔξεστιν ἅπτεσθαι (5). »

---

(1) *Vit. Moys.*, I, 368 C.
(2) *Or. cat.* c. 37 ; II, 93 A.
(3) *Vit. Moys.*, I, 368 C.
(4) *In Nativ. Christi*, III, 1144.
(5) *In Pascha or.* 1 ; III, 625 D (cf. or. 2 ; 640 AB).

A ce contact correspond de la part du Christ l'action d'unification, que Grégoire décrit, d'après l'Evangile (Joh. XII, 32), comme l'attraction (1) et par là comme la centralisation (2) et la cristallisation de la nature entière autour du Médiateur.

Il y a donc comme deux temps dans cette œuvre de rédemption : un premier qui est le contact, à travers l'homme assumé, avec l'unité indivisible de la nature : « Le Verbe..., en prenant chair, s'est mêlé à l'homme et a pris en soi notre nature tout entière (πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τὴν ἡμετέραν φύσιν δεξάμενος) afin que l'humain fût divinisé par ce mélange avec Dieu (ἵνα τῇ πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσει συναποθεωθῇ τὸ ἀνθρώπινον). la pâte de notre nature étant cosanctifiée tout entière par ces prémices (συναγιαζομένου) (3) ». L'incarnation est en elle-même comme une prise de possession tant juridique qu'ontologique de l'humanité entière. Si le mal ne semble pas encore avoir disparu, il en est ici de même qu'à la mort d'un serpent : le Christ, « tueur du serpent..., lui a tranché la tête... sans plus faire attention au reste du corps : il a laissé ces contractions de la bête déjà morte pour donner à ceux qui viendraient après Lui l'occasion de s'exercer (4) ». « Une fois que la tête est séparée du corps, il est déjà mort en puissance (τῇ μὲν δυνάμει ἤδη νεκρός ἐστι) (5) », ce n'est plus qu'une question de temps (ἐπειδὰν δὲ παρέλθῃ ὁ χρόνος) que cette mort se manifeste. Ce temps, c'est encore celui qui achève l'œuvre intérieure du levain mystique, telle que Grégoire nous la décrit dans son beau traité : *In illud : Tunc ipse Filius subjicietur.* « Lorsque le bien se sera répandu à travers tout, alors le corps entier sera

---

(1) συνεπισπάσηται... πᾶν τὸ συγγενὲς... καὶ ὁμόφυλον ; *De perf. Chr. forma* ; III, 280 A ; — ἵνα δι' αὐτοῦ ἅπαν τὸ ὁμογενὲς ἐφελκύσηται... πᾶσαν τὴν κτίσιν ἧς ἐκοινώνησε διὰ τῆς ἀνακραθείσης αὐτῷ σαρκὸς ἐπεσπάσατο, *In Pascha or.* 1 ; III, 628 A. — *C. Eun.*, II, 889 C : συνεφειλκύσατο. C'est le mot qui avait servi à désigner la puissance active de l'œil (2e partie).

(2) Grégoire reprend l'image plotinienne du κορυφαῖος : *In Eccl. h.* 2 ; I, 636 C.

(3) *C. Apoll.*, II, 1152 C ; cf. *C. Eun.* 4 ; II, 637 : ὅλον συναγιάσῃ τὸ φύραμα.

(4) *In Nativ. Chr.*, III, 1133 A.

(5) *Ib.*, B.

soumis à la puissance vivifiante, et ainsi cette soumission de ce corps sera nommée la soumission du Fils lui-même, qui ne fait qu'un avec son propre corps qui est l'Eglise... Alors le Christ cessera de se bâtir lui-même..., alors toute la création ne sera plus qu'un seul corps (1). »

Si, en elle-même. cette eschatologie ne fait que répéter Origène (2). elle tire néanmoins une profonde originalité de sa base philosophique. la nature et son unité postulant une telle eschatologie beaucoup plus rigoureusement que dans le système d'Origène. D'après Grégoire, nous le savons, il n'y a dans l'ordre de la nature qu'un seul homme, mais en plusieurs personnes (3). C'est la brebis perdue : « Le Sauveur la prend tout entière sur ses épaules..., car s'étant égarée tout entière, elle est reconduite tout entière (4). » Cette conclusion de la restauration d'un membre de « l'homme » à celle de sa totalité (τῇ γὰρ μερικῇ ἀποδείξει καὶ τὸ καθόλου συναποδείκνυται) lui paraît avoir la force d'un syllogisme : συλλογιστικῶς συναναγκάσας (5). Elle reçoit son caractère rigoureux par la comparaison du Christ avec l'homme primitif du paradis, l'Adam idéal.

Il faut en effet se souvenir ici de toute la doctrine énoncée à propos de l'état primitif et de la chute. Si cet état n'a jamais été réalisé dans un homme individuel, mais

---

(1) *In illud*, etc., I, 1317 AB, C, 1320 A ; la lente expansion de la grâce doit suivre le διάστημα de la créature, Grégoire met expressément ce devenir de la nouvelle création en parallèle avec celui de la première : *In Pascha or*. 1 ; III, 609 D. L'αἰών entre dans le service de celui qui « règne sur les éons » : *ib*., 613 CD. Là-dessus s'appuie l'idée de tradition (*C. Eun*. 4 ; II, 654 B) et d'évolution du dogme, qui fait partie de l'économie du salut (*De Spir. Sancto ;* III, 696 B-697 B). Après la révélation du Père (Ancien Testament) nous fut montré le Fils par l'Evangile, « et enfin nous recevons la nourriture parfaite de notre nature, l'Esprit-Saint, dans lequel est la vie ». Et cette vie qui nous sauve (τὸ μὲν γὰρ σῶζον ἡμᾶς ἡ ζωοποιός ἐστι δύναμις) et qui est Dieu tout entier (*ib*., 697 A), c'est cette sève qui se répand dans les membres du Christ : ζωοποιὸς ἐξουσία (I, 1317 A). Ἐπὶ πᾶν τὸ συγγενὲς ἡ τῆς δόξης τοῦ Πνεύματος διάδοσις γίνεται. *In Cant. h*. 15 ; I, 1117 B.

(2) *In Lev. h*. 7 ; BAEHRENS, 6, 370-380.

(3) *De comm. not*., II, 177 B *sq*.

(4) *Adv. Apoll*., II, 1153 A.

(5) *In illud*, etc., I, 1312 CD. *Cf. Hom. op*., c. 25 ; I, 216 D.

que dès le commencement la génération sexuelle, signe efficace et « sacrement » du péché, a eu lieu dans l'humanité, nous comprenons pourquoi Grégoire peut revendiquer avec tant de force le titre de Πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως pour l'humanité du Christ (1). Il est en effet le premier et le seul (πρῶτος καὶ μόνος) de tous les hommes qui a réalisé en lui le mode de naissance ontologiquement antérieur au péché (2). Si donc, pour des raisons profondes touchant à l'économie du salut, il n'a pas dû apparaître le premier sur terre (3), il est malgré tout, par le mode de son avènement, réellement le premier homme : « Il y a trois générations par lesquelles la nature humaine se trouve vivifiée : la première selon le corps, la seconde selon le mystère de la régénération, la troisième enfin selon la résurrection des morts que nous espérons. Et selon toutes les trois le Christ est premier-né (4). » Selon la première par sa naissance virginale, selon la seconde par le baptême du Jourdain (« lui-même a introduit cette sorte de naissance, τόκος, par son propre baptême, en attirant le Saint-Esprit sur l'eau (5) »), selon la troisième par sa résurrection. Le nom de Πρωτότοκος s'applique donc et à la génération naturelle et à la régénération surnaturelle. « afin que le Christ règne sur les morts comme sur les vivants (6) ». « Il a pris notre nature pécheresse (7) », pour nous rendre « notre propre nature intègre » (τὸ ἄμωμον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως (8), « parfaite (9) » d'imparfaite (ἀτελεῖς ἐν τῷ λόγῳ τῆς φύσεως) (10) et d'avortée (11) qu'elle était jusqu'alors. Par lui seul les hommes deviennent vrais fils

(1) *C. Eunom.* 4 ; II, 633 C-640 A.
(2) *Ib.*, 636 D. — *De Occ. Dn.*, III, 1157 BC.
(3) *In Nativ. Chr. or.* III, 1129 B-1133 C.
(4) *C. Eun.*, 4 ; II, 336 CD.
(5) *C. Eun.*, 2 ; II, 501 C.
(6) *C. Eun.*, 4 ; II, 657 B.
(7) Τὴν ἁμαρτητικὴν ἡμῶν φύσιν περιβαλλόμενον. *Vit. Moys.*, I, 336 B.
(8) *In Pascha or.* 2 ; III, 640 BC. — Cf. *In Nativ. Chr. or.* III, 1136 B.
(9) *De Occ. Dn.*, III, 1152 BC.
(10) *In Ps.* c. 15 ; I, 596 B.
(11) ἀμβλωθρίδιοι διὰ κακίας γενόμενοι. *Ibid.*

de Dieu (1), en achevant et en dépassant à la fois leur nature (2).

Mais tandis que le Christ en tant que premier homme *réel* et parfait reste postérieur à la « Nature » « idéale » parfaite, dont il n'est qu'une partie, une secrète parenté de ces deux perfections tend à introduire la priorité du Christ dans la priorité de la Nature même. Nous savons en effet déjà que l'unité de celle-ci est ἀδιαστάτως celle du commencement et de la fin (ou « but », τέλος) de l'humanité, et donc commandée tout autant par une considération téléologique (προγνωστικὴ δύναμις) que par l'ordre du déroulement temporel. En outre, nous disions que cette considération élevait l'unité de la Nature (par l'implication même du devenir réel) au-dessus des catégories du réel et de l'idéal. Dans ce sens il va de soi que le Christ, du point de vue du devenir réel engendré par la Nature, atteint, par le fait qu'il en devient le centre, une supériorité (réelle et idéale) sur elle : « Il est cette haute palme qui a poussé au milieu de la forêt de notre nature, mais il devient à son tour une montagne sur laquelle poussent des cèdres qui, par la foi, enfoncent leurs racines en lui (3). »

Il n'est pas fortuit que le Christ soit apparu à Madeleine sous la figure d'un jardinier, pas fortuit non plus que dans le Cantique il descende dans le jardin de l'épouse : « Par le symbole du jardin nous apprenons que le véritable jardinier recultive son propre jardin qui n'est autre que nous, les hommes... Puisque donc c'est lui qui au commencement avait cultivé la nature humaine au paradis, cette nature que le Père céleste avait plantée, ce dut être lui aussi qui, alors qu'une bête sauvage avait ravagé notre jardin et ruiné la plantation divine, descendit pour rétablir le jardin dévasté (4). » Ce grand corps *dont* le Christ n'est qu'un

---

(1) *In Pascha or.* 2 ; III, 640 B.

(2) Υἱοὺς γενέσθαι, μενούσης κατὰ τὸ προηγούμενον ἐν τοῖς ἰδίοις ὅροις τῆς φύσεως. *C. Eun.* 3 ; II, 608 A.

(3) *In Cant. h.* 14 ; I, 1081 C.

(4) *In Cant. h.* 15 ; I, 1092 C.

membre, devient tout entier le corps *de* ce membre. La pâte entière est re-fermentée par sa sainteté : « ὅλον ὥσπερ ἀναζυμώσας εἰς ἁγιασμὸν τῆς ἀνθρωπίνης οὐσίας τὸ σύγκριμα. (1) » Il y a un mot qui, chez Grégoire, revient sans cesse quand il est question soit du paradis, soit de l'Incarnation : φιλανθρωπία, amour des hommes (2) ; il joint d'une manière symbolique ces deux moments de l'unique économie du salut. Par le Christ nous sommes « renouvelés à l'antique constitution (3) », « nous retournons à notre vraie patrie, la céleste Jérusalem (4) ».

Ce remplacement de la « Nature » par le Christ trouve une expression émouvante dans les sermons sur les pauvres. Le premier grand motif de miséricorde est en effet la nature commune. « Ne considérez pas tous les biens comme vous appartenant personnellement. Qu'une part soit faite aux miséreux et aux amis de Dieu ! Tout est à Dieu, notre Père commun. Nous, nous sommes frères parce que de la même race (ὡς ὁμόφυλοι) (5)... Toi qui as la même nature que ce malade, tu fuis celui qui est de la race (τὸν ὁμογενῆ) ? Mon frère, que cette odieuse décision ne l'emporte pas sur toi ! Reconnais qui tu es et sur qui tu médites, que toi, homme, tu penses à des hommes, toi qui n'as rien reçu de privé en dehors de la nature commune... Comme tous les autres, tu participes à la nature. Qu'il en soit question comme d'une chose commune (ὡς ὑπὲρ κοινοῦ τοῦ πράγματος ὁ λόγος ἔστω) (6). » Et l'on sait quels accents vigoureux Grégoire sait tirer de sa philosophie quand il en vient à parler de l'esclavage. « Celui qui est fait à la ressemblance de Dieu, le dominateur de la terre entière... qui, dis-moi, le vendra, qui l'achètera ?... Où donc sont les

(1) *De Occ. Dn.*, III, 1165 B.

(2) *In Ps.* c. 15 ; I, 596 BC ; *C. Eun.*, 4 ; II, 637 C ; *ib.*, 12 ; II, 889 B ; *In Pascha or.* 3 ; III, 661 C.

(3) *In Pascha or.* 3 ; III, 661 D : ἀνακαινίσαι εἰς τὴν ἀρχαίαν κατάστασιν.

(4) ὑποστρέψωμεν εἰς τὴν πατρίδα ἡμῶν τὴν ἀληθινήν, τὴν ἐπουράνιον Ἱερουσαλήμ. *In Occ. Dn.*, III, 1181.

(5) *De paup. amand. or.* 1 ; III, 465 B.

(6) *Ib.*, *or.* 2 ; III, 476 CD.

titres de ta supériorité ?... Ni le temps, ni aucun privilège ne te les donnent. Vous êtes nés d'une même origine, vos vies se ressemblent, les mêmes passions de l'âme et du corps vous dominent, toi qui fais le maître et lui qui est sous le joug de ta domination : pleurs et confiances, joies et tristesses, douleurs et voluptés, colères et craintes, maladies et morts... Ne respirent-ils pas le même air, ne voient-ils pas le même soleil... ne seront-ils pas la même poussière après la mort ; le jugement n'est-il pas le même, le règne commun et l'enfer commun (1) ? » Mais tout cela n'est pas le dernier argument : car voici qu'à travers le visage du pauvre, le visage du Christ devient transparent : « Réfléchis qui ils sont et tu trouveras leur prix : ils ont revêtu le visage (πρόσωπον) de notre Sauveur (2). ». « Etranger, nu, sans nourriture, malade et emprisonné, tout ce qui est dit dans l'Evangile, il l'est pour toi... Tu peux rendre le Seigneur de toutes choses ton débiteur, si tu veux te montrer humain envers cet homme. Pourquoi donc lutter contre ta propre vie (3) ? »

Les pauvres se réfugient « derrière l'image du roi pour détourner l'assaut des persécuteurs (4) » ; ils ouvrent ainsi le cortège de l'humanité entière. Pour s'approprier sa nouvelle « nature », transformée par le Christ (μεταστοιχείωσις) (5), l'humanité doit prendre conscience de son nouveau centre et opérer en lui et par lui cette suprême synthèse de la mort et de la vie. De même que le Christ a sauvé le monde par cette force divine, qui, dans son unité, avait supporté la scission de l'âme et du corps (6), de même le chrétien doit, par l'assimilation surnaturelle au Christ, coopérer à cette synthèse en supportant la même mort :

(1) *In Eccl. h.* 4 ; I, 665 A-668 A.
(2) *De paup. amand. or.* 1 ; III, 460 B.
(3) *Ib., or.* 2 ; III, 484 AB.
(4) *Ib., or.* 1 ; III, 460 C.
(5) *Vit. Moys.*, I, 336 A.
(6) *C. Apoll.*, II, 1253 C-1206 ; cf. *In Pascha or.* 1 ; III, 613 C-616 C. Chez Macaire l'Egyptien, la force mystérieuse de la divinité qui tient ensemble l'âme et le corps séparés devient un feu mystique qui opère à la fois la résurrection et la transfiguration (*Homiliae* 11, 4).

« Pour cette raison nous mourons avec lui de la même mort, avec lui qui est mort pour nous : et je ne parle pas de cette mort fatale et commune à notre nature, car elle nous advient sans notre vouloir, mais de ce qu'il est nécessaire que nous mourions, avec celui qui est mort volontairement (ἑκουσίως), nous-mêmes par notre volonté (θέλοντας)... Car ce qui se produit par contrainte ne peut s'appeler une imitation de ce qui se fait librement (1). »

Il pourrait sembler à première vue que, d'après Grégoire, l'œuvre du Christ a par elle-même déjà tout achevé. Car il compare la mort, commune à la nature tout entière, à une tige rompue en deux parties. Le Christ a dans son humanité propre rétabli l'unité, « et cette unité dans la résurrection a fait le lien, à cause de la continuité de la nature humaine (πᾶσαν κατὰ τὸ συνεχὲς τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν), de cette nature entière (2) ». Par l'union des deux extrêmes, le tout se trouve unifié. Cependant cette image oublie que chaque homme doit passer individuellement à travers la mort. Mais puisque le Christ s'est placé à cette « frontière entre les deux, la mort et la vie » (αὐτοῖς γένοιτο μεθόριον ἀμφοτέρων θανάτου τε καὶ ζωῆς) (3), le chrétien doit lui-même passer par le Christ, par son attitude d'acceptation libre : « La résurrection ne pourrait être efficace si elle n'était précédée d'une mort volontaire (4). » « L'homme ne peut accéder à la vie que par le chemin de la mort (5). » Cette mort est comprise avant tout comme le baptême (6), « commencement et cause de la résurrection (7) », mais le baptême

---

(1) *C. Apoll.*, II, 1260 B.

(2) *Ib.*, A ; cf. *Or. Cat.* c. 32 ; II, 80 BC : ἡ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται κατὰ τὸ συνεχές τε καὶ ἡνώμενον τῆς φύσεως·

(3) *Or. Cat.*, c. 16 ; II, 52 D.

(4) *In Cant. h.* 12 ; I, 1016 D.

(5) *Ib.*, 1017 C.

(6) *Ib.*, 1016 D ; *C. Apoll.* II, 1260 BC ; *Or. Cat.*, c. 35 ; II, 85 D-92 C.

(7) ἀρχὰς καὶ αἰτίας. *Or. Cat.* c. 35 ; II, 92 A (Grégoire précise qu'il s'agit de la résurrection glorieuse, car il considère la résurrection comme telle comme un fait naturel, ainsi que la renaissance de la semence). Le baptême est une naissance : *Or. Cat.*, c. 33 ; II, 84 ; cf. *In Cant. h.* 8 ; I, 944 B, D.

n'est encore qu'une mort symbolique : « Il faudrait que celui qui imite, puisse aller jusqu'à la mort complète, et non pas seulement jusqu'à son imitation, pour que les actions se recouvrent (ταυτότης... ἦν), et que le mal soit éliminé complètement de notre nature (1). » Le baptême n'est que le fondement (ἀρχή τε καὶ ὑπόθεσις) et que l'introduction (ἐντὸς τοῦ θείου γενέσθαι χοροῦ) (2) à cette mort qui est l'œuvre de notre vie entière et qui doit devenir en nous de plus en plus complète (3).

Si nous songeons en effet que la mort n'est pas la seule conséquence du péché, mais que toute notre structure animale cohère avec lui d'une manière mystérieuse, la nécessité de la mort volontaire apparaît encore plus saisissante : il y a en nous une contradiction interne à dépasser, qui constitue le double mouvement naturel de notre être (ἐξ ἐναντίου τοίνυν γινομένης αὐτοῖς φυσικῶς τῆς κινήσεως...) (4). Elle ne peut se résoudre que par l'affaiblissement (ἀτονία), la mortification de l'une de ces tendances. De telle sorte que l'âme possède sa mort à l'intérieur de sa nature même : elle n'est autre que la secrète contradiction au cœur de cette nature : « Ainsi donc nous vivons par la mort, de sorte que le Verbe, dont il est dit : C'est moi qui tue et qui vivifie, tue une partie de nous et vivifie l'autre... Et si l'âme ne meurt pas, elle demeure morte à jamais et incapable de recevoir la vie. Par l'action même de mourir, elle entre dans la vie (5). »

Ici se dresse devant le regard de Grégoire l'immense symbole de la croix qui de ses quatre bras englobe l'univers pour le centrer autour de l'action divine et rédemptrice, symbole auquel il aime à revenir (6). Mais c'est dans ce

---

(1) *Or. Cat.*, c. 33 ; II, 89 B
(2) *Ibid.*, c. 34 ; II, 92 CD.
(3) *In Cant. h.* 12 ; I, 1017 B.
(4) *In Cant. h.* 12 ; I, 1017 C.
(5) *Ib.*, 1020 AB.
(6) *C. Eunom.* 5 ; II, 695 B ; *Or. Cat.*, c. 32 ; II, 80 C-81 D ; *In Pascha or.* 1 ; III, 621 C-624 C. Grégoire dit qu'il a reçu ce symbolisme par tradition (II, 80 C). Un fragment d'Origène (*In Ephes.*, éd. Gregg dans

centre que l'homme lui aussi est cloué et comme « immobilisé » (ἀκίνητον) avec son Sauveur (1), c'est là qu'il entre dans l'esprit et la vocation du Christ. Il devient « prêtre » de sa propre vie (2), par le fait même d'être avec le Christ sur la croix (3). Il devient enfin médiateur, en distribuant avec Dieu les grâces et en intercédant pour ses semblables (τοῖς ὁμογενέσι) (4). Et comme le Christ par sa mort était devenu « la limite (μεθόριος) de la mort et de la vie », le chrétien, en se mettant à son tour sur cette frontière (5), devient « d'une certaine façon la limite (μεθόριος) entre la nature mobile et la nature immuable, il fait la transition entre les deux pôles (μεσιτεύει καταλλήλως τοῖς ἄκροις) (6) ». Mais il va sans dire que toute cette médiation n'est possible que dans le Christ « qui a sanctifié la totalité de notre nature et qui l'a rendue apte à être offerte à Dieu (7) ». C'est lui qui « distribue à tous ceux qui en veulent la grâce commune du sacerdoce (8) ».

Nous pouvons à présent résumer toute cette étude en trois assertions : 1° La communication immédiate entre Dieu et la créature, impossible sur le plan individuel, est rendue accessible par le fait que dans l'Incarnation Dieu et créature ne font qu'une Personne ; 2° Ce fait est un fait social, le lieu de sa réalisation est la « Nature » commune, centralisée par l'Homme-Dieu ; 3° Mais l'envahissement de la nature par la grâce est un dynamisme qui requiert l'assi-

---

Journal of theol. Studies, III, 1903, p. 411-412) le connaît déjà. Grégoire le met en parallèle avec *Eph.*, III, 18-19, ce qui sera le point de départ de l'interprétation géniale de saint Augustin : *Epist.* 140, 64 ; *P. L.*, 33, 566 ; *Serm.* 53, 15 ; *P. L.*, 38, 371 ; *Serm.* 165, 3 ; *P. L.*, 38, 903-904.

(1) *Vita Moys.*, I, 413 D.

(2) *Or. Dom. or.* 3 ; I, 1149 CD.

(3) *Ib.*, 388 D ; *De Virgin.*, c. 24 ; III, 413 C-416 B. Cf. *In St. Steph.*, III, 712 A. Grégoire considère que le Christ lui aussi est « sacerdos in aeternum » en tant qu'homme. *C. Eun.* 6 ; II, 718 BC.

(4) *Vita Moys.*, I, 332 BC. *In Ps.*, c. 7 ; I, 457 CD.

(5) Ταῖς δύο ζωαῖς μεσιτεύει· ὁ ἐν μέσῳ τῶν δύο ζωῶν γινωσκόμενος. *Cant. h.* 12 ; I, 1024 D.

(6) *In Ps.*, c. 7 ; I, 457 B.

(7) *In Occ. Dn.*, III, 1168 B.

(8) *De Or. Dom. or.* 3 ; I, 1149 A.

milation libre de la part de l'homme à la mort du Rédempteur.

Puisque le « lieu » de l'Incarnation est la Nature et que celle-ci se transforme par elle en Corps Mystique du Christ, le « lieu » de cette assimilation individuelle ne peut être autre que l'*Eglise*. L'Epouse du Cantique, figurant d'abord l'âme individuelle, se révèle à la fin du commentaire comme étant l'unité de toutes ces âmes individuelles dans « l'unique, la colombe, la parfaite (1) », le corps du Christ, et par là le Christ lui-même : « Celui qui, de petit enfant qu'il était, grandit jusqu'à la virilité parfaite, et qui, parvenant à la pleine mesure de l'âge spirituel, est devenu non plus fils de la servante et de la concubine, mais de la reine..., celui-là même est la parfaite colombe que regarde l'époux quand il dit : Une seule est ma colombe (2). »

Seulement, cette unité est essentiellement eschatologique (1), c'est à elle que *tendent* les âmes, figurées dans le Cantique par les jeunes filles, les concubines et les reines : toutes, elles chantent les louanges de l'unique, « car une seule course vers cet état bienheureux est proposée aux âmes de tout rang ». « Ainsi quand les vierges béatifient la Colombe, elles expriment que de toute manière elles désirent elles-mêmes devenir des colombes..., elles montrent que leur ardeur les pousse vers l'objet de leur louange, jusqu'à ce que toutes elles soient devenues un (4). » Non que l'Eglise n'existe pas avant cet achèvement, car c'est elle qui tout le long du Cantique enseigne les âmes à voir le Christ. Mais de même que la possession de la nature commune par le Christ garde un aspect « juridique » (mais un « jus ad rem » qui n'exclut pas, — qui suppose plutôt — la relation ontologique et « physique » par la « continuité » de la nature), ainsi la distance qui sépare la vision du Christ que possèdent les

---

(1) *In Cant. h.* 15 ; I, 1117 B-C.
(2) *Ib.*, B.
(3) Cf. *In illud*, etc., I, 1320 A.
(4) *In Cant. h.* 15 ; I, 1117 CD.

âmes de celle dont jouit l'Eglise, laisse à son enseignement un caractère « abstrait », celles-là ne pouvant encore voir comme celle-ci (1).

Mais voici reparaître (et c'est le signe que nous sommes sur la bonne voie) tout ce dynamisme de la « philosophie du désir » et de « l'image ». L'ecclésiologie n'est autre chose que sa reprise sur un plan supérieur. Le paradoxe semble même s'accentuer davantage. Aux âmes désireuses de s'assimiler au Verbe éternel, l'Epouse montre une voie en apparence contraire : celle précisément de l'assimilation à la mort et à la kénose du Christ : « Puisque toutes les autres qualités que nous apercevons en Dieu dépassent la mesure (μέτρον) de la nature humaine, mais que l'humilité et l'humiliation nous est connaturelle et comme innée, à nous qui rampons sur cette terre, qui en tirons notre substance et qui retombons en elle, commence donc à imiter Dieu en ce qui répond à ta nature et en ce qu'il t'appartient d'imiter de Lui, par là tu revêtiras la forme de la béatitude (2). » C'est donc le Christ humilié, voilé par la chair, que l'Epouse enseigne à voir aux âmes. N'est-ce pas là un miroir encore plus obscur que celui même du désir et de l'image ? Prenons garde ! Grégoire ne s'attarde pas à la chair individuelle du Sauveur : ce que l'Epouse montre aux âmes, c'est toujours et dès le commencement la chair mystique du Christ. Dans cette chair, « la constitution du monde de l'Eglise, l'Invisible de Dieu est contemplé intellectuellement dans son œuvre. La constitution de l'Eglise est en effet la création d'un monde... et qui contemple ce nouveau monde, contemple en lui Celui qui en lui *est* et *devient* tout en tous. Par la foi des choses qui nous sont accessibles et compréhensibles nous nous trouvons guidés vers la connaissance (γνῶσις) des choses inaccessibles (3). » L'assimilation à l'Eglise et à son enseignement (γνῶσις) par la foi n'est donc autre chose que l'édification du Corps Mys-

(1) *In Cant. h.* 13 . I, 1048 D, 1049 B.
(2) *Beatit. or.* 1 ; I, 1200 D.
(3) *In Cant. h.* 13 ; I, 1049 B,-1052 A.

tique du Christ lui-même, sa croissance, sa vie intime : « Si quelqu'un regarde donc vers l'Eglise, il voit sans différence et immédiatement (ἄντικρυς) le Christ qui par l'accès de ses membres sauvés s'édifie et grandit en gloire (μεγαλύνοντα) (1). »

« Le commencement de son enseignement est donc ce qui nous est proche et familier. C'est à partir de ce corps que la catéchèse prend son exorde (2). » Les jeunes filles apprennent à désirer l'époux, à courir après ses parfums (3). Mais le voile de ce « nouveau monde » qui leur révèle confusément les formes de l'objet aimé n'est plus le même que ce voile épais de la création première : ce nouveau voile est partie même de l'objet, c'est son corps. Et l'amour qui les enflamme n'est plus un désir éternellement opposé à l'objet, c'est la substance même de ce corps : « Sa couronne, c'est l'Eglise, car elle environne de toute part la tête de pierres vivantes. Celle qui a tressé cette couronne, c'est l'amour. On peut l'appeler la Mère ou l'Amour : cela revient au même, car Dieu est l'Amour (4). » Le voile que l'âme revêt, c'est le Christ lui-même (5). Mais le Christ (comme dit Sévère d'Antioche, inspiré sans doute de Grégoire) a laissé derrière lui le linceul de la mort, il est ressuscité sans vêtement, « ce qui montre la restitution d'Adam dans son état primitif, car il était nu au paradis et n'en rougissait pas (6) ». L'âme, d'après Grégoire, l'imite en quittant un à un ses vêtements (7). Seulement, cette divine nudité dont se revêt à présent l'âme ne la fait pas pour autant quitter sa propre substance. Ici encore, il reste vrai que « la créature se verra toujours elle-même ». Le progrès accompli consiste plutôt en ce que *son* amour, qui lui

(1) *Ib.*, 1048 C.
(2) *Ib.*, 1052 B.
(3) *In Cant. h.* 1 ; I, 784 BD.
(4) *In Cant. h.* 7 ; I, 916 D.
(5) *In Cant. h.* 1 ; I, 764 D ; *h.* 11 ; I, 1005 A.
(6) *In Pascha, or.* 2 (Sévère d'Antioche) ; III, 637 B.
(7) Voir plus haut, 2e partie.

permet de voir le Christ, est devenu identique à l'amour du Christ pour elle. « Se dicit sponsum, se sponsam », reprendra saint Augustin, résumant magnifiquement ce que Grégoire avait dit à propos de la Colombe. *Amabile in actu est amor in actu,* pourrait-on dire, en imitant l'adage scolastique concernant l'intelligence.

Ceci suppose que cet amour reste tout entier mouvement, devenir. En effet, Grégoire nous présentait la genèse de l'Eglise comme un processus essentiellement dynamique. D'une part, les membres de l'Eglise s'incorporent par leur tendance amoureuse même ; de l'autre, l'Eglise elle-même croît et se perfectionne par son enseignement, qui est un acte perpétuel d'amour et d'imitation du Christ (1). Ainsi la vue de l'Eglise, à laquelle tendent à s'assimiler les âmes, n'est pas elle-même une possession stable; le « lit nuptial » où « se mélange la nature divine et humaine » est, d'après le Cantique, « ombragé » (2). L'amour auquel l'Eglise initie les âmes est l'amour de ce Dieu « qui ne répond à aucun appel, qu'aucune course n'atteint ». Et si les âmes la prient : « Enlève de nos yeux le voile, ainsi que les gardiens de la ville te l'ont enlevé (3) », elles ne savent pas encore que le voile qui était tombé des yeux de l'Eglise n'était autre chose que la reconnaissance de l'incompréhensibilité de Dieu (4). Ainsi la vraie initiation n'est que la participation au regard de l'Eglise, à la bonne direction de ce regard qui seul rencontre celui de l'Epoux : ὅπου δὲ ἀποβλέπει διδαχθεῖσαι, οὕτω στήσωσιν ἑαυτάς (5). C'est pour cela aussi que la bouche du Christ mystique, c'est-à-dire la parole de l'Eglise, est appelée « pur désir » par le Cantique (6) : « c'est comme la définition même de sa beauté ».

(1) *In Cant. h.* 7 ; I, 917 B : διὰ τῆς πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπης τῷ Θεῷ προσεγγίσασα.
(2) *In Cant. h.* 4 ; I, 836 C.
(3) *In Cant. h.* 13 ; I, 1045 A.
(4) *In Cant. h.* 12 ; I, 1037 BC.
(5) *In Cant. h.* 15 ; I, 1092 A.
(6) *In Cant. h.* 14 ; I, 1084 CD.

Là est le vrai sens de la « tradition de la grâce (1) », qui reste une « tradition ineffable : ἄῤῥητος διάδοσις (2).

Par cet amour l'Eglise se substitue enfin à l'image de Dieu qu'est, nous le savons, la nature humaine spirituelle, de même que le Christ s'était substitué à cette nature comme second Adam. L'Eglise devient ainsi la « vérité » de l'image comme elle était la « vérité » du désir. Elle l'est d'une manière si absolue que les anges eux-mêmes, comme l'atteste saint Paul, ont reçu par elle une nouvelle révélation de Dieu. « Par l'Eglise, en effet, les puissances célestes ont appris à connaître la sagesse multicolore de Dieu qui réalise ses grands miracles par des choses opposées. Comment donc la vie a-t-elle surgi de la mort ? La justice du péché ? Bénédiction de malédiction, gloire de honte, force de faiblesse ? Car jusqu'à ce jour les puissances célestes n'avaient connu qu'une sagesse divine simple et uniforme... Cette nouvelle forme, cette sagesse multicolore, ce n'est qu'à présent qu'elle leur a été révélée par l'Eglise : à savoir comment le Verbe se fait chair, comment la vie se mêle à la mort..., comment l'invisible devient visible... Si donc l'Eglise est le corps du Christ, et le Christ le chef du corps, modelant le visage de l'Eglise d'après sa propre expression, il est possible que les amis de l'Epoux, en la contemplant..., voient d'une manière plus pénétrante l'Invisible (3). »

Ces oppositions, contradictions même, qui constituent la forme de l'Eglise, la placent encore à ce point précis où s'était placé le Christ lui-même et où chaque chrétien à son tour devait le suivre : la « limite », le μεθόριον. Etant la « limite » entre mort et vie, gloire et ignominie, Dieu et le monde, elle est par là même le point de contact des oppositions, et donc la vraie médiatrice. Elle est la vérité de l'image : la fenêtre par où pénètrent les flots de vie divine dans la créature.

---

(1) *In Cant. h.* 1 ; I, 785 B.
(2) *Ib.*, C.
(3) *In Cant. h.* 8 ; I, 948 C-949 B

2. — Transposition du Devenir

C'est là l'immense révélation qui nous a été accordée par l'Incarnation : Dieu est Vie. Certes il nous était apparu dès l'éveil de notre désir comme cet Océan d'Etre que jamais notre pensée ne serait à même de capter. Sa vie à lui, l'infinité pure, le repos, la lumière, ne serait jamais la nôtre, qui resterait éternellement une vie de mouvement, de lutte et de désir. Nous croyions que le devenir et l'Etre s'opposaient comme deux formes, analogues sans doute, mais irréductibles. Par l'Incarnation nous apprenons que tout le mouvement inassouvi du devenir n'est lui-même que repos et fixité, comparé à cet immense mouvement d'amour à l'intérieur de Dieu : l'Etre est un Sur-devenir. En nous dépassant donc sans cesse nous-mêmes par notre amour, nous nous assimilons à Dieu beaucoup plus intimement que nous n'aurions pu le soupçonner.

Il fallut pour le comprendre que notre désir devînt amour. Mais il ne put le devenir que par l'initiative de l'amour divin. En effet, la connaissance par désir ne pouvait saisir en Dieu que son incompréhensibilité même. Elle se mouvait sur cette limite paradoxale : comprendre, c'est ne pas comprendre Dieu (savoir que l'objet est insaisissable) ; ne pas comprendre, c'est comprendre Dieu (dans l'auto-négation de l'intelligence saisir l'objet). L'impénétrabilité de l'objet stimulait l'intelligence à venir se briser et à échouer sans cesse de nouveau contre lui. Pour substituer à ce mouvement, saccadé comme des éclairs qui se succèdent, le mouvement apaisé de l'amour, il ne fallut qu'une chose : que l'incompréhensibilité, tout en restant insaisissable, s'éclairât pour ainsi dire par le dedans, qu'elle se révélât. Il n'y a qu'une nuance entre les deux, car il ne s'agit pas davantage de comprendre après qu'avant. Mais tandis qu'avant nous étions incapables de contempler cette incompréhensibilité, à présent nous ne pouvons nous lasser de regarder vers elle : elle est le *miracle* par excellence. C'est comme si Dieu était devenu liquide : « Le Christ était,



comme dit l'Apôtre, le rocher, sec et très dur pour les incroyants. Mais à ceux qui approchent la verge de la foi, il devient une boisson pour leur soif et s'écoule (εἰσρέων) à l'intérieur d'eux (1). » Car la foi nous donne le sens de la *qualité positive* qu'est l'incompréhensibilité. Non plus seulement la perfection, comprise abstraitement, d'être insaisissable en tant que personne libre, mais de plus la perfection, vue concrètement, de pouvoir révéler librement cette liberté. Cette révélation produit alors dans l'être contemplant cette sorte d'éblouissement et d'extase qui ne vient plus de la transcendance du désir par rapport à la représentation, mais de la transcendance de l'objet, qui apparaît comme telle dans la révélation : « Jamais la vue ne peut se borner à la vision de l'objet telle que les yeux l'ont produite dans l'âme, mais ces yeux regardent toujours comme s'ils n'avaient pas encore commencé de voir, et nous sommes toujours dans l'ignorance de ce que nos sens ont perçu. La vue ne peut traverser la couleur en profondeur, elle a la mesure de son activité dans ce qui se présente à elle (προφαινόμενον) à la surface des choses. C'est pour cela qu'il est dit : L'œil ne sera pas rassasié de vue et l'oreille ne sera pas remplie d'ouïe. Car l'ouïe non plus, en accueillant la parole de toutes les choses, ne peut être comblée (2). » L'image est bonne, elle ne suffit cependant pas : il faudrait que tout en ne révélant que la « surface », l'objet fît voir sa « profondeur ». En voici une plus parfaite :

Supposons que quelqu'un se tienne debout, près d'une source..., il admirera (θαυμάσει) ce jaillissement sans fin (ἄπειρον) qui toujours monte de l'intérieur et se verse en dehors, il ne dira cependant jamais qu'il a vu l'eau entière. Car comment verrait-il celle qui est encore cachée dans le sein de la terre ? Et même s'il restait très longtemps à côté de cette ébullition, il serait toujours au commencement de sa vision de l'eau. Car jamais l'eau ne se lasse de couler et sans cesse elle recommence à sourdre. Il en est

---

(1) *Vita Moys.*, I, 368 A.
(2) *In Eccl. h.* 1 ; I, 632 CD.

de même de celui qui regarde vers cette beauté divine et infinie : comme ce qu'à chaque instant il trouve est toujours plus nouveau et plus paradoxal (καινότερόν τε καὶ παραδοξότερον πάντως) que ce que sa vue avait déjà saisi, il ne peut qu'admirer ce qui, à chaque instant, se présente à lui (τὸ ἀεί προφαίνομενον), mais son désir de regarder ne se fatigue jamais, car les révélations auxquelles il s'attend seront toujours plus magnifiques et plus divines que tout ce qu'il a déjà vu (1).

La profondeur inépuisable de l'objet apparaît dans sa surface même, au mouvement éternel du désir répond celui de la source. Il n'y a plus opposition, mais une même forme d'Etre, la Vie, englobe Dieu et la créature. Ainsi la créature a trouvé ce « char d'Elie » qui l'élève dans une dimension inaccessible (2), elle n'a même plus besoin de « sortir » de son « devenir » ou de son « image », car il y a une continuité radicale d'elle à Dieu, qui est une Vie au-dessus de tout espacement : « Non pas cette vie espacée qui s'écoule d'un commencement à une fin ; car Dieu n'entre pas en vie par participation d'une autre vie, de sorte que conséquemment il faudrait poser une limite et un début de la participation. Mais Il est ce qu'Il est, comme une Vie active en elle-même (ἐν αὐτῷ ἐνεργουμένη) (3). » Par cette communication de Vie, l'âme « se promène à côté de Dieu sur les hauteurs » (συμμετεωροπορεῖν) (4). D'une manière très mystérieuse, sa rentrée en soi est maintenant immédiatement une sortie de soi :

(1) *In Cant. h.* 11 ; I, 1000 AB ; cf. Didyme l'Aveugle : ὥστε καὶ ἀεὶ κορέννυσθαι καὶ ἀεὶ πεινῶν. *P. G.*, 39, 1649 C.

(2) C'est l'image à laquelle Grégoire aime à recourir pour marquer le paradoxe de l'approche de Dieu : *Adv. Apoll.*, II, 1177 C ; *Beatit. or.* 2 ; I, 1212 BC ; *ib.*, *or.* 6 ; I, 1272 D-1273 A ; *In Cant. h.* 10 ; I, 980 C: εἰ δὲ γένοιτο καὶ περὶ τὴν ἡμετέραν ψυχήν, ὁ περὶ τὸν 'Ηλίαν ἀκούομεν. καὶ ἀναληφθεῖσα τῷ πυρίνῳ ἅρματι ἡμῶν ἡ διάνοια, μετάρσιος πρὸς τὰ οὐράνια κάλλη μετατεθείη... οὐκ ἀπ' ἐλπίδος ἡμῖν γενήσεται τὸ πλησιάσαι τούτοις τοῖς ἄστροις, τοῖς θείοις λέγω...

(3) *C. Eun.* 12 ; II, 933 B. Grégoire hésite, à cause de ce caractère de vie infinie, à appliquer à Dieu le symbole du cercle clos : *C. Eun.* 1 ; II, 456 C.

(4) *In Cant. h.* 8 ; I, 945 B. C'est ce que ne pouvait atteindre le Juif Philon : Il faudrait pour saisir Dieu, disait-il, devenir Dieu soi-même. (Fragm. Mangey, II, 651.)

« Mon bien-aimé a passé », — non pas qu'il ait délaissé l'âme qui le suit, mais en l'attirant à soi. « Mon âme sortit vers sa parole. » O bienheureuse sortie, dont sort l'âme qui suit la Parole ! « Que le Seigneur protège ton entrée et ta sortie », dit le Prophète. C'est là, en vérité, l'entrée et la sortie que Dieu réserve aux dignes : la sortie hors des choses dans lesquelles nous sommes devient entrée dans les biens qui nous dépassent. C'est ainsi que l'âme sortit, conduite par le Verbe qui dit : « Je suis la Porte et la Voie, si quelqu'un entre par moi, il entrera et il sortira », ne se lassant jamais d'entrer et ne se reposant jamais de sortir, mais en repos par l'entrée même toujours nouvelle dans les choses toujours plus grandes (1).

Le « comparatif » ontologique de l'esprit créé ne se déduit plus à présent par la transcendance de Dieu, mais tout autant par l'immanence de la source éternellement jaillissante dans l'esprit :

Comme la source de tous les biens coule sans jamais s'arrêter, il suit que la nature qui en participe... devient à la fois plus apte à attirer vers soi des biens meilleurs et à en recevoir davantage en elle-même. Les deux augmentent ensemble : la puissance nourrie par l'abondance des biens s'accroît et l'affluence des biens nourrissants se complète par la capacité de réception augmentée (2).

Toujours la source de tous les biens attire ceux qui ont soif vers elle, ainsi que le dit la Source dans l'Évangile : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. Et par là Elle ne concède de fin ni à la soif ni... à la volupté de boire : l'inexorable précepte éternise l'invitation à désirer, à boire et à venir vers lui. Car pour ceux qui ont déjà goûté et expérimenté combien le Seigneur est doux, l'expérience elle-même leur sert d'invitation à davantage (3).

Ce désir éternel de la créature est ainsi libéré de tout ce qu'il pouvait y avoir de tourmenté dans l'opposition (bergsonienne) entre la « Connaissance » et la « Vie ». L'angoisse du devenir s'identifie au repos de l'Etre : c'est la richesse de la divine *Présence* dans l'âme et non pas l'abîme entre Dieu et l'âme qui crée sans cesse cet *espace* (au delà

(1) *In Cant. h.* 12 ; I, 1024 D-1025 A.
(2) *De an. et res.*, III, 105 C.
(3) *In Cant. h.* 8 ; I, 941 D-944 A.

de tout espacement) (1) dans lequel l'amour accomplit sa course nécessaire :

De nouveau la Parole dit à l'âme, qui déjà s'était levée: « Lève-toi ! » et à celle qui déjà était venue : « Viens ! » Car qui en vérité se lève ne peut jamais cesser de se lever, et qui court vers le Seigneur n'aura jamais épuisé le large espace de cette course divine... Ainsi chaque fois qu'il redit « Lève-toi ! » et « Viens ! » il donne en même temps la possibilité de l'ascension (2).

Ainsi parla Dieu à Moïse : « Vois, il y a de la place chez moi. Je vais te poser sur le rocher. »

Mais en disant « place », il n'entend pas circonscrire par la quantité ce qu'il désigne (puisqu'il ne peut y avoir de mesure dans ce qui n'est pas quantitatif)... Voici plutôt, me semble-t-il, ce que veut dire cette parole : puisque le désir te lance vers ce qui te dépasse et qu'aucun dégoût n'arrête ta marche..., sache donc que chez moi il y a de l'espace en telle abondance que celui qui le parcourt ne pourra jamais arrêter son vol. Mais ce vol, d'un autre point de vue, c'est le repos : « Je vais te poser sur le rocher. » C'est bien là le comble du paradoxe : le repos et le mouvement sont identiques (τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστι καὶ κίνησις)... Et plus quelqu'un s'affermit dans le bien et s'immobilise, plus son vol devient rapide : le repos même lui sert d'aile (3).

Le même mystère est annoncé par le Cantique sous le symbole de la source scellée :

La pureté scelle cette source, afin qu'elle soit réservée pour son Possesseur et qu'aucune souillure de pensées troubles ne vienne ternir et rider la surface transparente et éthérée de l'eau du cœur... Ici l'Épouse reçoit la plus haute des louanges. Car tandis que partout ailleurs la sainte Écriture applique l'image de l'eau vive à la Nature Vivifiante..., elle atteste infailliblement ici que l'Épouse est « une fontaine d'eau vive... ». C'est là vraiment le sommet du paradoxe. Car tandis que tous les autres puits contiennent leur eau dans le repos, l'Épouse seule la possède coulante à l'intérieur d'elle-même, de sorte qu'elle tient à la fois du puits la profondeur et du fleuve le mouvement perpétuel. Qui saurait décrire digne-

(1) Voir le paragraphe suivant.
(2) *In Cant. h.* 5 ; I, 876 BC.
(3) *Vit. Moys.*, I, 405 BCD.

ment la merveille de l'assimilation ainsi accomplie ? Peut-être ne lui reste-t-il vraiment plus rien à atteindre au-dessus d'elle, s'étant assimilée en tout à la beauté première : minutieusement elle imite la Source en devenant source, la Vie en étant vie, l'Eau en devenant eau. Vivante est la Parole de Dieu, vivante l'âme qui reçoit en elle cette Parole. Et cette Eau s'écoule de Dieu (car la Source dit elle-même : « J'émane de Dieu et je viens »), et l'âme l'accueille à son entrée dans son bassin et devient ainsi le réservoir de l'Eau vivante (1).

Dans ce texte apparaît avec toute la clarté possible la transposition du devenir dans l'Eternel. La vie qui est mouvement est celle de Dieu même. Sans sortir de soi, l'âme la possède au fond de son cœur. Ce contact est la réalisation parfaite par l'*amour* du premier contact ontologique opéré par l'Incarnation et par la Révélation de l'intime de Dieu. De ce contact celui des lèvres dans le baiser constitue l'image expressive :

La source n'est autre que la bouche de l'Époux, de laquelle jaillissent les paroles de la vie éternelle qui remplissent la bouche qui les attire (comme dit le Prophète : « J'ouvris la bouche et attirai l'esprit »). Puisque donc celui qui veut boire doit appliquer sa bouche à la source, et que le Seigneur est lui-même cette source..., l'âme voulant appliquer ses lèvres à cette bouche d'où jaillit la Vie, dit ces paroles : « Qu'il me baise du baiser de sa bouche (2). »

Seulement, puisque ce mystère de contact s'accomplit sur la base de l'Incarnation, et donc de la kénose, de la mort du Christ aussi bien que de l'âme, la bouche du Bien-aimé n'est pas autre chose que la blessure de son cœur : « Je veux courir à Toi, la Source, et boire à longs traits le flot divin que Tu répands à ceux qui ont soif ; c'est de ton côté dont le glaive a ouvert la veine comme une bouche, que cette eau s'élance qui transforme celui qui boit lui-même en une source (3). » Mais l'âme aussi, « en se lais-

---

(1) *In Cant. h.* 9 ; I, 977 AD. Cf. *De virg.* 7 ; III, 352 AC.
(2) *In Cant. h.* 1 ; I, 780 A.
(3) *In Cant. h.* 2 ; I, 801 B.

sant frapper par la verge divine, imite le Rocher, dont le Prophète a dit : « Il frappa le rocher et les eaux coulèrent (1). » La « fenêtre » par laquelle elle peut s'évader et toucher Dieu, c'est la blessure de l'amour crucifié : « Je suis blessée d'amour... L'Epouse, en aimant à son tour celui qui l'avait aimée le premier, montre la flèche de l'amour qui s'est introduite jusqu'au centre de son cœur, c'est-à-dire la participation même à sa divinité. Car l'amour, comme il est dit, c'est Dieu (2). » Là, tout se confond l'amour et la douleur, l'éloignement et l'approche de Dieu, le repos et le vol :

Elle loue donc l'habile arbalétrier qui a si bien su diriger sa flèche sur elle. Car elle dit : « Je suis blessée d'amour. » Elle montre par là la nature de cette flèche qui s'est plantée au plus intime de son cœur. L'arbalétrier, c'est l'Amour. Que Dieu soit l'Amour, nous l'avons appris par la sainte Écriture, lui qui envoie sa flèche élue, son fils unique vers ceux qui doivent être sauvés..., pour qu'elle introduise dans celui qu'elle perce, avec la flèche, l'archer lui-même, — comme le Seigneur le dit : « Moi et le Père nous sommes un et nous viendrons et habiterons chez lui... » O belle plaie et douce blessure par laquelle la Vie pénètre à l'intérieur, en se frayant par la déchirure de la flèche comme une porte et un passage ! Car à peine l'âme se sent-elle frappée de la flèche d'amour, déjà sa plaie se transforme en joie nuptiale. On sait comment les mains manœuvrent l'arc, comment elles se distribuent leur rôle : la gauche saisit l'arc, la droite tend la corde vers soi en attirant avec elle la flèche dans la cavité qui se forme. La flèche à son tour est dirigée par la gauche vers son but. L'âme donc, qui se croyait tout à l'heure encore le but de la flèche, la voici tout à coup entre les mains de l'archer, sa droite et sa gauche la saisissant, chacune différemment. Mais la suite des idées étant exprimée sous forme d'un chant nuptial, l'objet saisi de la gauche n'est plus la pointe d'une flèche (tandis que la droite tenait le reste et que l'âme était une flèche dans la main d'un homme puissant, habilement dirigée vers le but suprême) : c'est sous la tête, et non plus autour de la flèche qu'il pose sa main gauche, tandis que de sa droite il enlace le corps. (Car ainsi le dit l'Épouse : « Sa gauche supporte ma tête et sa droite m'étreint. ») La Parole nous décrit donc l'ascension de l'âme sous une double

(1) *Cant. h.* 12 ; I, 1036 B.
(2) *In Cant. h.* 13 ; I, 1044 CD.

série de symboles. Elle nous montre que notre Époux et notre Archer sont le même, pour qui l'âme pure est Épouse et Flèche. Comme Flèche il la dirige vers le but bienheureux, comme Épouse il l'assume dans l'intime communion de l'éternité incorruptible... Ainsi elle dit : Sa gauche repose sous ma tête, par elle le trait est dirigé vers le but. Sa droite par contre me tend vers soi, m'attire à lui, elle me rend légère pour ma course vers les hauteurs, moi qui, une fois élancée vers elles, ne quitte pas pour autant l'archer : tout à la fois je suis lancée à travers l'espace et je me repose entre les mains du Seigneur (1).

Sur ce sommet, où toutes les contradictions se résolvent, toutes les hardiesses de l'amour deviennent possibles : l'âme quitte donc sa propre nature (2), elle accueille l'Infini dans sa finitude, « elle héberge l'inabritable (3) ». Elle présente à son tour ses fruits à son hôte, elle couvre la table pour celui qui avait été son banquet éternel (4). Elle est comme fondue avec lui en une même nature (συμφύεται τρόπον τινὰ τῷ θεῷ) (5), elle possède en propre cette Nature qui pourtant n'est dominée de personne : ἰδιοποιουμένων τὴν ἀδέσποτον φύσιν (6). Dieu à présent est tout pour elle : « nourriture... et boisson, vêtement et refuge, air, lieu, richesse, volupté, beauté, santé, force, sagesse, gloire, béatitude (7) ».

Le niveau mystique que l'âme a atteint a définitivement dépassé la « philosophie du désir (8) ». Sa nostalgie autre-

---

(1) *In Cant. h.* 4 ; I, 852 A-853 A.

(2) ἐκβᾶσα τὴν φύσιν ψυχή. *Cant. h.* 12 ; I, 1028 B ; ἐξέλθετε τῶν προκαλυμμάτων τῆς φύσεως. *Ib. h.* 7 ; I, 916 A.

(3) *In Cant. h.* 14 ; I, 1085 C ; πανδοχεύει ἐν ἑαυτῷ τὸν ἀχώρητον. Jeu de mots subtil : πανδοχεύω signifie héberger, mais évoque l'idée d'accueillir « tout entier ».

(4) *In Cant. h.* 10 ; I, 985 BD.

(5) *In Ps.* c. 6 ; I, 456 AB.

(6) *C. Eun.* 1 ; 427 AB.

(7) *In illud,* etc., I, 1316 D-1317 A.

(8) Sur ce dynamisme se fonde une idée importante : celle du rôle positif bien que préparatoire de la « passion » et de l'amour naturel pour l'ascension spirituelle. En effet, sans cette passion naturelle « qu'est-ce qui pourrait encore nous stimuler à chercher les choses célestes ? » (*De an. et res.*, III, 65 AB.) La pédagogie divine tendra donc à transformer intérieurement la sensualité de l'âme et à la remplir de

fois lui semblait éternelle, et l'impuissance d'être comblée semblait être la béatitude elle-même. Mais cette impuissance n'est-elle donc pas imputable à Dieu ? Non, car Dieu, qui semblait être la « beauté désespérée, τὸ ἀνέλπιστον κάλλος, sait trouver un espoir au-dessus de l'espoir, ἐλπίδα τοῖς ὑπὲρ ἐλπίδα (1). Ce qu'il a inventé dépasse tout ce que la créature pouvait espérer : κρεῖττον ἢ κατ' ελπίδα ἐστίν (2). Le Dieu qui est « au-dessus de Dieu (3) » reste donc le Dieu *semper maior*, même par rapport aux aspirations les plus « surnaturelles » de sa créature : « L'âme appelle donc le Verbe de toutes ses forces, mais elle ne peut pas autant qu'elle voudrait. Car elle veut davantage qu'elle ne peut, et ne peut même vouloir autant qu'Il est, mais seulement autant que tout son élan lui permet (4). » « Un bonheur nous est promis qui dépasse notre désir, un don qui dépasse notre espérance, une grâce qui dépasse notre nature (5). » Quelle folie donc de croire « que Dieu ne peut que ce que nous pouvons imaginer (6) ! »

Il y a derrière tout cela un seul mystère fondamental, celui de la source divine qui à chaque moment est autre et

---

sa douceur (γλυκαίνεται τῷ Λόγῳ τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια *Cant. h.* 4 ; I, 844 D). « Comprends-tu dès lors pourquoi cet appétit sensible t'a été donné ? » (*ib.*, D). Certes, les sens spirituels ne sont pas identiques aux sens ordinaires de l'âme (*Cant. h.* 1 ; I, 780 CD), mais il y a continuité entre eux et non pas rupture : ainsi le Cantique utilise les symboles sensuels pour initier l'âme aux choses divines (τὸ ἐρωτικὸν πάθος... τῶν δογμάτων ὑφήγησις. *ib.*, 773 C), pour lui donner « la passion impassible » (ἀπαθὲς πάθος. *ib.*, 772 A), la faire mûrir à la puberté spirituelle (*ib.*, 784 C). Ainsi l'extinction de la passion naturelle ne se produit pas par violence, mais par le surcroît du spirituel (*De or. dom.*, 3 ; I, 1157 A), la sensualité peut disparaître, « nous n'en avons plus besoin pour être menés vers le Beau » (*De an. et res.*, III, 89 C).

Il y a en effet un moment où l'âme est lasse de ne voir qu'à travers des symboles (*Cant. h.* 5 ; 880 AB), où elle ne se contente plus du « lait » de la doctrine imagée (*Cant. h.* 14 ; I, 1001 C ; *h.* 9 ; I, 956 A), mais veut saisir la vérité : et la vérité de la passion c'est le désir pur (καθαρὰ ἐπιθυμία : *De Virg.*, 6 ; III, 349 C).

(1) *De hom. op. prooem.* ; I, 128 B.

(2) *In Ps.* c. 9 ; I, 485 A.

(3) *C. Eunom.* 5 ; II, 884 B : τὸ ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ αὐτὸς ἐκεῖνος.

(4) *In Cant. h.* 12 ; I, 1028 D.

(5) *Beatit. or.* 7 ; I, 1277 C.

(6) *De An. et res.*, III, 152 C.

qu'on ne peut jamais voir tout entière. C'est le mystère de la *Présence* qui n'a jamais fini de *venir* : « Voici qui serait digne d'une longue recherche : comprendre comment vient celui qui est toujours présent : πῶς ἔρχεται ὁ ἀεὶ παρών (1). »

3. — Transposition de l'Image

Mais le progrès essentiel qui constituait la philosophie de l'image par rapport à celle du désir, l'avons-nous déjà pleinement intégré ? Le commerce intime entre Dieu et l'âme n'a été décrit jusqu'à présent que comme un commerce, une communion de *Vie*, pas encore comme une communion d'*Esprit*. D'autre part, la communion d'Esprit à laquelle avait abouti la philosophie de l'image était en danger de sombrer dans une sorte de solipsisme mystique. Là aussi une question est restée ouverte.

Mais la solution de cette double question n'est plus difficile : la révélation de la Présence, c'est-à-dire de la profondeur de l'Etre divin, n'est concrètement pas autre chose que la révélation de la Trinité par la Trinité. La vie infinie de Dieu est vie personnelle. L'archer divin, le Père, a envoyé son Monogène dans le monde, et celui-ci, blessé d'amour et uni au Fils comme son corps mystique, se reconnaît à son tour dans son archétype, le Père. Mais l'esprit qui les unit est loin de les confondre, il est lui-même Personne, Saint-Esprit. Il est union comme Personne. Le caractère « héliomorphe » (ἡλιοειδής) de l'œil se confond à présent avec la présence de cet Esprit dans l'âme : « La gloire des yeux c'est d'être les yeux de la Colombe. Ceci me semble signifier que dans les pures pupilles on aperçoit le visage des choses regardées. Les physiologues prétendent que la vue de l'œil se trouve activée par l'impression des images qui découlent des objets. Ainsi donc l'image de la Colombe, apparaissant dans les pupilles, devient la gloire des yeux bien formés... C'est le caractère de la Vie Spirituelle qui s'illumine dans la puissance visuelle (τῷ διορατικῷ)

(1) *De Pauper. or.* 2 ; III, 472 C.

de l'âme. Et en vertu de la capacité de recevoir l'empreinte de la Colombe, l'œil purifié est rendu capable de voir aussi la beauté de l'Epoux. Ce n'est que maintenant que la jeune fille fixe son regard sur la forme de l'Epoux... Personne en effet ne peut dire : Seigneur Jésus, sinon dans l'Esprit-Saint (1). » Encore une fois, le mystère de l'ἐμφάνεια comme « impression » et « expression » se répète. Car l'Esprit-Saint, « parfaite nourriture de notre nature (2) », entre en elle — tel que saint Irénée l'avait conçu — comme une condition d'intégrité interne : « De nouveau l'Esprit est mêlé (κατεμίχθη) aux hommes, cet Esprit qui s'était éloigné de notre nature lorsque l'homme devint chair (3). » Il est aussi de ce fait une condition interne de notre vision de Dieu :

D'après le Prophète, la lumière ne peut être vue autrement que dans la lumière. Car il dit : « Dans ta lumière nous verrons la lumière. » Si donc il n'y a de vision de la lumière qui si on est dans la lumière, — car comment verrait-on le soleil n'étant pas dans ses rayons ? — si donc la lumière monogène ne peut être vue que dans celle du Père, c'est-à-dire dans l'Esprit-Saint qui procède de lui, ce n'est qu'éclairé d'avance par la gloire de l'Esprit qu'on peut entrer dans l'intelligence de la gloire du Père et du Fils. Autrement, comment sauverions-nous la vérité de la parole évangélique : « Dieu, personne ne l'a jamais vu » ?... Si la gloire du Père et du Fils était accessible à la nature et à la puissance humaine, cette parole aurait certes menti... Ce n'est que mêlé (ἀνακραθείς) à la grâce de l'Esprit que saint Étienne a vu Dieu, élevé par elle jusqu'à la compréhension de Dieu (4).

La mystique de Grégoire aboutit donc logiquement et nécessairement à une théologie trinitaire. Nous n'avons pas à l'exposer ici, ni même à résumer à grands traits la vaste controverse eunoméenne et macédonienne. Il nous suffira d'en choisir quelques traits saillants qui montrent le lien

(1) *In Cant. h.* 4 ; I, 835 CD-836 A.
(2) *De Spir. Sto ;* III, 697 B.
(3) *Ib.*, B.
(4) *In S. Stephan. or.* ; III, 717 ABC.

entre la philosophie religieuse de Grégoire et sa théologie trinitaire.

Le dogme trinitaire est essentiellement celui de la Vie dans l'Eternel : « Voici ce que la Parole affirme du Père : le connaître c'est la Vie éternelle. Et du Fils : quiconque croira en Lui, aura la Vie éternelle. Et de l'Esprit-Saint : celui qui reçoit la grâce sera une source jaillissante jusqu'à la Vie éternelle (1). » Il ne peut y avoir de solitude (ἐρημία) en Dieu : sans son Fils, Dieu serait sans Lumière, sans Sagesse, sans Vie, sans Vérité (2), puisque tout cela est affirmé du Monogène. Une gloire sans ce rayonnement serait comme obscure et aveugle, recourbée sur elle-même » (ἀλαμπῆ καὶ τυφλὴ ἐπ' ἑαυτῆς... δόξα) (3). Tous ces biens du Père, c'est ce qu'Eunomius ne veut comprendre, sont déjà Quelqu'un. « Le Père voulant une chose, le Fils qui est dans le Père sait ce que veut le Père ; ou plutôt : il est lui-même le vouloir du Père (4). » Ils n'ont pas « une vie propre » (κεχωρισμένην καὶ ἰδιάζουσαν ζωήν), le ἐξ αὐτοῦ du Fils est de toute éternité un σὺν αὐτῷ (5). C'est une inclusion mutuelle parfaite : « Celui qui est dans le Père est en lui évidemment avec tout ce qu'il possède d'être, et celui qui a le Père en soi, comprend en soi la totalité de la puissance paternelle (6). » C'est cela que veut dire le terme : unité de nature. En toute autre qualité, qui n'est qu'un attribut de nature (ἐπιθεωρεῖται), il peut y avoir unité entre Dieu et la créature, qui par assimilation à la volonté divine devient un avec lui (ἓν πρὸς τὸν Θεόν), mais il n'y aura jamais unité de nature, coïncidence (ἐν πᾶσι ταὐτόν). Celle-ci n'est possible que si une unité « naturelle » précède (προσλαβούσης φυσικῆς συναφείας) l'unité « libre » (τὴν κατὰ προαίρεσιν ἑνότητα) (7). Non pas par une priorité temporelle, car, à un

---

(1) *C. Eun.* 10 ; II, 836 B.
(2) *C. Eun.* 3 ; II, 594 D.
(3) *C. Eun.* 2 ; II, 514 A.
(4) *C. Eun.* 12 ; II, 984 A.
(5) *C. Eun.* 1 ; II, 361 CD.
(6) *C. Eun.* 2 ; II, 485 D.
(7) *C. Eun.* 1 ; II, 405 AB.

certain point de vue, l'unité « libre » et l'unité « naturelle » coïncident complètement. Comme dans l'œil « voir » et « vouloir voir » ne sont qu'un, ainsi la génération en Dieu : les deux sont τρόπον τινὰ μετ' ἀλλήλων. « L'activité naturelle accompagne l'activité libre » et inversement (1). Il n'y a dans cette inséparabilité que l'expression de la parfaite spiritualité de Dieu. La différence des personnes n'est nullement synthétique (ἀσύνθετος) (2), mais parfaitement analytique (ἀγεννησίᾳ... Μονογενοῦς ἀϊδιότης γεννητῶς συνεπινοεῖται) (3) ; différence indicible « telle qu'elle convient à la majesté de la nature (4) ». Cette différence exclut radicalement ce qui dans le monde fonde toute distinction : l'espacement. Dieu est ἀδιαστάτως μεριζόμενον (5). Par là encore se trouve exclu tout caractère fermé de la nature qui empêcherait que la connaissance de soi fût immédiatement (ἀδιαστάτως) aussi celle de l'autre : « Le Monogène qui est dans le Père, voit en lui-même le Père (6). »

Pour ce qui concerne la structure dynamique des trois personnes, Grégoire, le théologien grec, est, du moins à première vue, partisan de ce schéma « linéaire » qui fait naître le Fils du Père et procéder l'Esprit du Fils (et ainsi médiatement du Père) (7). « Comme il est impossible de saisir le Père sans le Fils, ainsi le Fils est insaisissable sans le Saint-Esprit. Car de même qu'il est impossible de remonter (ἀνελθεῖν) vers le Père sans y être élevé par le Fils, de même il est impossible de dire Seigneur Jésus sinon dans l'Esprit-Saint (8). » L'Esprit est l'onction du Christ ;

(1) *C. Eun.* 8 ; II, 775 CD-778 A.
(2) *C. Eun.* 1 ; II, 336 A.
(3) *C. Eun.* 1 ; II, 369 C.
(4) *C. Eun.* 1 ; II, 336 A.
(5) *C. Eun.* 2 ; II, 469 B : Τὸ μηδὲν εἶναι διάστημα μεταξὺ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος : *Adv. Mac.*, II, 1321 A.
(6) *C. Eun.* 12 ; II, 1041 B.
(7) *C. Eun.* 1 ; II, 464 BC : Ὡς γὰρ συνάπτεται τῷ Πατρὶ ὁ Υἱὸς... οὕτω πάλιν καὶ τοῦ Μονογενοῦς ἔχεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον... *Lettre* XXIV (III, 1092 A) : ἐκ Πατρὸς ἡ πίστις ἀρχομένη, διὰ μέσου τοῦ Υἱοῦ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καταλήγει.
(8) *C. Maced.*, II, 1316 B.

mais pour toucher la peau il faut d'abord toucher l'huile (προ-ἐντυγχάνειν διὰ τῆς ἀφῆς τῷ μύρῳ) (1). Ainsi « la grâce vivifiante prend son origine du Père comme d'une source dont jaillit la vie, [continue] à travers le Fils qui est la « vie véritable » et s'achève (τελειοῦσθαι) pour ceux qui en bénéficient par l'opération de l'Esprit-Saint (2) ».

Mais déjà cet « achèvement (3) » annonce, à l'encontre d'une conception qui, poussée trop loin, conduirait au subordinatianisme, comme un « renversement des valeurs ». Il se continue par l'amphibologie essentielle de l'idée de « gloire » (δόξα) appropriée très particulièrement à l'Esprit. Car si la δόξα est comme le rayonnement de la majesté divine glorieuse, elle est à son tour ce qui, activement, la glorifie. L'Esprit « est glorifié et possède déjà la gloire ; car qui confère la gloire à un autre, de celui-là il est clair qu'il possède lui-même une gloire surabondante. Car comment glorifierait celui qui manque de gloire ? S'il n'était pas lumière lui-même, comment démontrerait-il la grâce de la lumière ?... C'est donc l'Esprit qui glorifie le Fils et le Père. Mais véridique est celui qui dit : « Je glorifierai ceux qui me glorifient. » « Je t'ai glorifié », dit le Seigneur à son Père..., et la voix divine de répondre : « J'ai glorifié et de nouveau je glorifierai. » Vois-tu ce mouvement circulaire de glorification entre égaux (ἐγκύκλιον τῆς δόξης περιφοράν) (4) ? » La ligne droite des processions se recourbe sur son commencement (πάλιν ἀνακυκλούμενος ὁ λόγος...) (5), la vie divine est un cercle infini (6). Mais alors on peut aussi commencer par la fin : après être montés de l'Esprit au Fils, du Fils au Père, « nous pouvons, au sommet de la « théognosie » (θεογνωσία), retourner notre course (δίαυλον ἀνακάμψαντες) et commencer par le Dieu suprême (τὸν ἐπὶ πάντων Θεόν), en parcourant ce qui à présent est proche et

---

(1) *C. Maced.*, II, 1321 A.
(2) *C. Maced.*, II, 1325 AB.
(3) *C. Maced.*, II, 1317 B.
(4) *C. Maced.*, II, 1329 A.
(5) *Ib.*, B.
(6) *C. Eun* 1 ; II, 456 CD.

familier à notre pensée, pour accéder du Père par le Fils au Saint-Esprit. » (ἀναχωροῦμεν) (1). Dans un vrai sens ce « retour » est une « ascension » (ἀνα-χώρησις), tout en étant une « retraite » dans le cœur intime de Dieu. Car tout « s'achève dans l'Esprit qui opère tout en tous (2). » Comme chaque personne est toute la nature, l'Esprit lui aussi l'est tout entière, c'est en lui qu'elle se termine et se clôt : « Car en vérité il est un, celui qui sans espacement est compris dans l'Un, le premier dans le Premier, le seul dans le Seul. Et de même que l'esprit de l'homme qui est en lui et l'homme lui-même sont un homme unique, ainsi l'Esprit de Dieu qui est en lui et Dieu lui-même doivent être considérés avec raison comme un Dieu unique (3). » Et puisque l'Esprit est le lien qui unit le Père et le Fils, il est, peut-on dire, d'une façon éminente l'unité même de Dieu.

Cette doctrine trouve un écho inattendu et magnifique dans l'aspect économique de la Trinité. Tandis que le subordinatianisme d'Origène l'entraînait à considérer l'ascension mystique comme passant du domaine virtuellement multiple du Verbe au royaume absolument un du Père, Grégoire conçoit l'unité suprême non pas dans le signe du Père, mais dans celui de l'Esprit. Et ceci — l'idée surprendra peut-être chez un Père grec — expressément en tant qu'il est l'amour mutuel du Père et du Fils. En effet, lorsque le Fils demande au Père l'unité de son Corps Mystique, il demande cette unité qui règne *entre* eux : *sicut nos unum sumus*. Nous ne pouvons donc être unifiés parfaitement sans posséder cette unité qui est celle du Père et du Fils et qui est l'identité de l'Esprit (4).

Quand la charité parfaite aura mis dehors la crainte... et que la crainte se sera métamorphosée en amour, alors tout ce qui est sauvé sera une unité, en croissant ensemble avec le bien unique, et tous seront, l'un dans l'autre, un dans la Colombe parfaite...

---

(1) *C. Eun.* 1 ; II, 416 A.
(2) *C. Maced.*, II, 1329 B.
(3) *C. Eun.* 2 ; II, 564 D.
(4) *In Illud.*, etc., I, 1321 AB, 1320 C.

De cette sorte, encerclés par l'unité de l'Esprit-Saint comme par le « lien de paix »..., tous seront un seul corps et un seul esprit... Mais mieux vaut présenter les paroles exactes du divin Évangile : « Afin que tous soient un, comme vous, Père, et moi en vous »... Le lien de cette unité est la gloire et que cette gloire soit le Saint-Esprit, quiconque est familier avec l'Écriture en conviendra, s'il réfléchit à la parole du Seigneur : « La gloire que vous m'avez donnée, je la leur ai transmise. » Car en toute vérité il leur a donné cette même gloire lorsqu'il dit : « Recevez l'Esprit-Saint (1). »

Il n'est donc pas fortuit que la Colombe soit à la fois l'Eglise eschatologique et parfaite et cette petite « image » (εἴδωλον) (2) qui avait brillé dans la pupille de l'Epouse. La petite *image*, principe d'unité entre Dieu et la créature, est en même temps, comme grâce de l'Esprit, une *force* (δύναμις) qui tend à s'intégrer le monde entier dans son unité toujours croissante (πάσης τῆς κτίσεως ἓν σῶμα γενομένης) (3) et qui en forme l'*Image* parfaite et eschatologique qui est le Christ total. La solution du dilemme de l'image est donc l'élévation de l'image créée au plan de l'Image incréée et son intégration en elle : « Il est impossible de contempler la bonté archétype sinon à travers son apparition dans l'Image de l'Infini (μὴ ἐν τῇ εἰκόνι ἀοράτου φαινόμενον) (4). » Mais ce qui nous intègre dans cette Image, c'est l'Amour, l'Esprit qui est plus que Pensée, qui est Saint : « Comme qui reçoit pieusement l'Esprit voit dans l'Esprit la gloire du Monogène, [ainsi, qui] voit le Fils voit l'Image de l'Invisible et reçoit dans sa connaissance à travers l'Image l'empreinte de l'Archétype (5). » Ainsi nous entrons dans l'amour du Père qu'il chérit éternellement comme son image infinie : « Vous les avez aimés comme vous m'avez aimé. Car si le Père

---

(1) *In Cant. h.* 15 ; I, 1116 C-1117 B.
(2) *In Cant. h.* 4 ; I, 836 D.
(3) *In Illud.*, etc., I, 1320 A.
(4) *C. Eun.* 1 ; II, 416 A.
(5) *C. Maced.*, II, 1325 D-1328 A.

aime le Fils et si nous tous sommes dans le Fils, transformés en son corps par la foi en lui, il est nécessaire que Celui qui aime son Fils aime aussi le Corps de son Fils comme son Fils même. Ce Corps, c'est nous (1). »

---

(1) *In illud.*, etc., I, 1321 B. Nous découvrons donc *explicite* chez Grégoire les éléments de l'*imago trinitatis* augustinienne. (Cf. Bergardes, Ἡ... διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, 26.) L'âme humaine est à la fois substance rationnelle, verbe intelligible et esprit, dans lequel elle s'achève (*In illud.*, I, 1340 B) ; elle possède par là τοὺς τύπους καὶ τὰς εἰκόνας καὶ τὰ ἀποσκιάσματα de la Trinité (*ib.*, 1341 B). (Cf. I, 140 B ; II, 17 A). De même l'âme est νοῦς, λόγος, ἀγάπη, et par là l'image de Dieu : *Hom. op.* c. 5 ; I, 137 C (cf. 1333 B). Il y a donc en nous κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν τυπικὴν τριάδα ἐν μονάδι (I, 1332 A). Cf. également dans la Grande Catéchèse c. 1-2 ; II, 13-17. La trinité dans l'unité est figurée dans l'âme, de même aussi l'est l'unité dans la trinité et dans son opération commune (I, 1344 AB).

CONCLUSION

A la fin de cette étude nous voudrions dégager de la philosophie religieuse de Grégoire quelques principes méthodologiques qui sont impliqués dans toute sa pensée et qui seuls la rendent possible et cohérente. Ils sont, nous semble-t-il, au nombre de trois.

1. Le premier peut se formuler ainsi : puisque le problème fondamental de cette philosophie est celui de la Présence, ou, ce qui revient exactement au même, celui de l'Existence, la méthodologie de la pensée qui seule peut répondre à cet « objet » formel de son enquête ne peut être qu'une méthode existentielle. En effet le principe qu'avait posé notre introduction, c'est-à-dire la supériorité ontologique du ὅτι ἐστίν sur le ὅ τί ἐστιν, de l'« existence » sur l' « idée », s'est trouvé confirmé par l'ensemble de notre étude : la vie est au-dessus du désir, la présence (παρουσία) est au-dessus de l'image et le miracle de l'arrivée continue (ἐπιδημία) est au-dessus de la présence même en tant qu'elle tendrait à s'établir dans la durée et l'habitude. A cet « objet » correspondait dans notre Introduction l'acte subjectif de la foi, entendue comme le comparatif essentiel du savoir. Mais ce dépassement du savoir tend nécessairement à s'élargir dans une *vie*. Il devient alors la réalisation de la pensée par l'action qui est la preuve de la vérité conceptuelle. Il n'y a même pas d'autre moyen d'assimilation à l'objet qui est précisément la transcendance de la vie par rapport à la pensée. Par l'action donc l'objet s'introduit à l'intérieur du sujet et la réflexion de l'action est l'existence pensée, et — *si*

l'action a vraiment eu lieu et se poursuit — la pensée existentielle. Il y a donc réciprocité stricte : « Pas de foi sans œuvres et pas d'œuvres sans foi (1). » Il n'y a en toute rigueur aucun autre critère de la vérité théologique. « Car qui tourne en vérité et de la façon qui convient ses regards vers la « théologie » (θεολογία), aura démontré par le fait même que sa vie est en parfaite harmonie avec sa foi (2). » Cette conformité, qui dit essentiellement ouverture de la pensée vers ce qui la dépasse, est l'introduction immédiate de la mystique. Loin de s'opposer, théologie dogmatique et mystique sont inséparables, elles sont même, si l'on conçoit la théologie comme une réalisation dynamique, identiques. C'est ainsi que la comprenaient tous les Pères, et très particulièrement Origène et les Cappadociens. Grégoire de Nysse, suivant ici d'assez près le deuxième discours théologique de Grégoire de Nazianze (3), ne laisse aucun doute à ce sujet :

La théologie est une montagne escarpée et difficilement accessible. La grande foule n'en atteint que le pied, et à peine. Mais si quelqu'un est un Moïse, il lui arrivera en montant de devenir capable d'entendre le son des trompettes dont l'histoire nous affirme qu'il devient de plus en plus fort à mesure que l'on s'élève. La trompette terrifiante à l'oreille n'est autre sans doute que la proclamation de la nature divine; elle apparaît grande dès la première audition, mais elle devient toujours plus grande et plus proche de l'oreille à mesure que le but se fait moins lointain... Et si la foule ne supporte pas cette voix d'en haut mais remet à Moïse la connaissance personnelle des choses ineffables pour enseigner ensuite au peuple ce qu'il a appris dans son éducation sur la montagne, cela aussi arrive tous les jours dans l'Église : ce n'est pas l'affaire de tout le monde de se presser vers la compréhension des mystères, mais le peuple choisit du milieu de lui l'homme capable du divin auquel les autres prêtent généreusement leur attention, en tenant pour véridique tout ce que celui qui est initié aux mystères de Dieu leur fera entendre (4).

(1) *In Eccl. h.* 8 ; I, 748 B. Cf. *Vit. Moys.*, I, 377 BD.
(2) *In Ps.* c. 14 ; I, 577 D.
(3) *P. G.*, 36, 28.
(4) *Vita Moys.* ; I, 373-376.

Grégoire peut risquer cet ésotérisme parce que son principe existentiel lui sert de base et de critère. Si le mystagogue ne s'est vraiment purifié avant de commencer sa montée, il ne pourra pas l'entreprendre. Il n'entendra rien. « Etant pur, il pourra risquer la montagne : καθαρὸν γενόμενον, οὕτω κατατολμῆσαι τοῦ ὄρους (1). »

2. Le second principe découle du caractère en définitive non métaphysique mais métahistorique de l'objet. Le Dieu « au-dessus de Dieu » (c'est-à-dire du Dieu des philosophes), le Dieu « au delà de l'espérance » ne peut être objet de système, tel que l'avait tenté, dans un rationalisme théologique aride, Eunomius. L'*epinoia* reste à mi-chemin entre le sujet et l'objet, la théologie n'est qu'« approche inventive ». Et ceci, parce que l'objet est Personne libre. Il y a donc une corrélation stricte et définitive entre la *parole* de Dieu et ce que la créature *entend* (au double sens de percevoir par l'ouïe et de comprendre). Ce *tantum-quantum* infrangible est encore une fois l'expression de ce que la parole de Dieu est à la fois λόγος et δύναμις. « Qui donc serait assez complètement enfantin pour ne pas comprendre la relation mutuelle et interne entre l'ouïe et la parole, qu'il n'y a pas d'énergie auditive si personne ne parle ni de parole active qui ne soit dirigée vers une oreille ? (2) » L'objet de la « théologie » est donc strictement limité à ce que « la trompette » d'en haut veut bien faire entendre, du Θεὸς λέγων.

Cette relation tire son absolu de ce qu'elle est fondée sur l'identité de l'intelligence et du vouloir divin lui-même qui ne laisse aucune place à un domaine des « possibles ». Non seulement intention (προαίρεσις) et action (πρᾶξις) sont identiques en Dieu (tandis que dans la créature une puissance active, πρακτικὴ δύναμις, n'est pas nécessairement en acte, τῆς ἐνεργείας ἐκπλήρωσις) (3), mais en plus

(1) *Ib*. 373 D.
(2) *C. Eun*. 12 ; II, 980 A.
(3) *C. Eun*. 12 ; II, 988 A-B.

il y a identité même entre vouloir (βούλησις) et puissance (δύναμις) : « Il y a coïncidence entre le vouloir et la puissance, et la mesure de la puissance n'est autre que le vouloir lui-même » (1). La puissance de Dieu est mesurée par son vouloir autant que le vouloir par la puissance. La raison en est très simple : « Tout ce qui peut être pensé en Dieu est acte et action. » « Le vouloir est transformé sans intermédiaire (ἀμέσως) en la fin proposée (2). » Et le mot caractéristique revient à ce propos : ἀδιαστάτως (3). Cette identité du vouloir et du pouvoir s'achève enfin dans l'identité plus fondamentale encore entre vouloir et intelligence : τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστίν. Avec la prévision de ce qui devra se faire, la puissance réalisatrice des choses est identique : « συνέδραμεν ». « Les deux ne font qu'un » ἓν ἀμφότερα (4). Les créatures sont donc à la fois rationnelles parce que provenant de la sagesse suprême, et des actes de volonté libre subsistants : « Ἡ δὲ τοῦ θελήματος ὕπαρξις οὐσία ἐστί, l'essence (existante) est la subsistance de la volonté (5) ». C'est là l'apport salutaire et indestructible du « Nominalisme » dans toute philosophie, l'empêchant d'atteindre une nécessité indépendante de la liberté divine. Augustin l'a formulé en un adage lapidaire : « Cujus voluntas rerum necessitas est (6) ». Pour Grégoire la même identité s'établit entre omnipotence (τῆς παντοδυνάμου ἐξουσίας), sagesse, volonté et acte (ὅπερ ἂν σοφῶς τε καὶ τεχνικῶς ἐθέλῃ μὴ ἀνυπόστατον ποιούσης τὸ θέλημα) (7). Une philosophie qui, ne fût-ce qu'inconsciemment, introduirait un dualisme en Dieu,

---

(1) *C. Eun.* 2 ; II, 488 A : σύνδρομός ἐστι τῇ βουλήσει ἡ δύναμις καὶ μέτρον τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ θέλημα γίνεται. En termes identiques : *In Hex.*, I, 69 A.

(2) *C. Eun.* 12 ; II, 988 B-C : ὅλον δ' τί πέρ ἐστιν ἐν [τῷ Θεῷ] νοούμενον, ἐνεργὲς καὶ πρᾶξίς ἐστιν.

(3) *In Hex.* ; I, 69 A.

(4) *Ibid.*, A-B.

(5) *De an. et res.* ; III, 124 B.

(6) *De Gen. ad. litt.*, 6, 15, 26.

(7) *De an. et res.* ; III, 124 B.

comme si son vouloir venait d'une autre source que son intellection (1), cette philosophie n'aurait que projeté en Dieu l'ombre « de ce qui est propre à notre lourde et lente nature... c'est-à-dire de vouloir quelque chose sans l'avoir ou de posséder quelque chose sans le vouloir (2) ».

Ce principe, qui limite la pensée strictement à ce que Dieu a bien voulu nous révéler (dans la nature ou dans la surnature) et qui lui interdit de s'égarer dans la région des « possibles sans subsistance » (ἀνυπόστατα θελήματα), se montre finalement identique au premier : l'Existence étant l'objet formel de cette pensée, elle est du même coup limitée à l'existant. L'introduction du domaine des possibles ne reste dès lors licite que si elle est comprise comme une manière « mythique » d'exprimer le réel. Nous avions des raisons de croire que le mythe d'une génération asexuelle de l'humanité a été compris par Grégoire lui-même comme tel.

3. Nous pouvons enfin dégager du mouvement qu'a suivi notre étude un troisième principe formel, celui de la progression par intensification. Une pensée notionnelle progresse par enchaînement et extension, une pensée existentielle par contre, par répétition toujours plus approfondie du même point. Nous n'avons plus besoin d'apporter des preuves que là est le mouvement essentiel de la pensée de Grégoire. Il est évident que les divers plans que nous avons superposés ne se trouvent pas chez lui dans cet ordre abstrait et schématique que nous leur avons donné. Dans la reprise sans cesse réitérée du même thème, Grégoire descend à des profondeurs diverses : tantôt plus haut, tantôt plus bas. Et n'oublions pas que l'expérience psychologique de la philosophie du désir peut, en tant qu'expérience, avoir un caractère beaucoup plus aigu, plus poi-

(1) *C. Eun.* 8 ; II, 776 A. θέλημα οὔτε ἀπό τινος ἰδιαζούσης ἀρχῆς ἐγγινόμενον οὔτε δίχα τοῦ θελητοῦ νοηθῆναι δυνάμενον.
(2) *C. Eun.* 8 ; II, 773 D-776 A.

gnant même que certaines vérités de la philosophie de l'amour, et que *toute* la vérité de cette expérience, douloureuse et paisible à la fois, du désir entre positivement dans la structure de l'amour. La philosophie vivante et vécue que représente celle de Grégoire comme des autres Pères a de ce chef le droit de garder une attitude plus libre envers la mise en formule de son mouvement intime. Encore est-il qu'une « construction » plus rigide, telle que nous l'avons tentée, peut contribuer à rendre plus sensibles les plus souples méandres de ce mouvement et par là permettre de prendre un contact plus approfondi avec l'auteur.

Nous disions tout à l'heure « intensification ». Nous pourrions aussi dire « élévation » (« Aufhebung ») sur des plans de pensée et d'être toujours supérieurs d'une même et identique structure ontologique. Un être limité par ses trois dimensions spatiales s'évade pour ainsi dire de lui-même par une quatrième dimension : le temps. Ainsi pour Grégoire la totalité de l'être temporel, enfermé, nous le savons, par la finitude interne du temps, s'évade encore de lui-même par une « cinquième » dimension, qui, elle, suppose une élévation radicale, de la part de Dieu, dans l'éternel. Le huitième jour qui doit suivre les sept jours temporels sera à la fois jour et au-dessus du jour, parce-qu'il ne sera plus limité par des nuits et qu'il ne fera pas nombre avec les autres (οὐκέτι δὲ τὴν τοῦ ἀριθμοῦ διαδοχὴν ἐφ' ἑαυτῆς δεχομένη) (1). Le temps phénoménal (ὁ χρόνος αἰσθητός) forme un *cercle* parfaitement clos (ἀνακυκλούμενος ...) (2). Mais ce cercle qui est la limite de la créature (τὸ πέρας τῆς κτίσεως) (3) s'étend pour ainsi dire dans l'horizontale et ne peut se défendre contre une main qui viendrait le saisir par la verticale et l'élever à une horizontale supérieure.

---

(1) *In Ps.* 6 ; I, 612 A.
(2) *In Ps.* c. 5 ; I, 504 CD.
(3) *In Ps.* 6 ; I, 609 B.

Ce miracle d'élévation nous est décrit par Grégoire avec une insistance particulière lorsqu'il s'agit de la glorification de l'humanité du Christ. Ici le cas extrême s'est produit : *Dextera Domini exaltavit me :* la main de Dieu a saisi une créature pour la diviniser. Grégoire pense ici comme Origène. L'incarnation et la vie terrestre ne sont encore que comme un contact extérieur des deux natures : la main de Dieu se pose sur l'être élu. C'est à l'instant de la résurrection qu'elle saisit sa proie et l'enlève dans une dimension inconnue. C'est une vraie *sur*-élévation ὑπερ-ὕψωσις (1), qui arrache l'être à sa propre mesure : οὐκέτι ἔμεινεν ἐν τοῖς ἰδίοις μέτροις καὶ ἰδιώμασιν. « La droite du Seigneur l'a surélevé et d'esclave il devint le Christ Roi, d'humilié le Plus-Haut, d'homme Dieu (2). » Grégoire, (malgré toutes les influences de Méthode qui sembleraient paralyser celles d'Origène) est sur ce point presque plus radical encore que ce dernier : dans la lumière [l'homme assumé] devient lumière, dans l'incorruptible, incorruptible, dans l'invisible, invisible, dans le Christ, Christ, dans le Seigneur, Seigneur. « Comme dans les mélanges (ἀνάκρασις) corporels une partie très inférieure en quantité se transforme complètement (πάντως μεταποιεῖσθαι) (3) » dans l'autre, ainsi l'humanité du Christ est complètement absorbée (κατεπόθη) dans cette mer d'immortalité (πέλαγος ἀφθαρσίας). Elle perd toutes ses qualités propres : « poids, forme, couleur, résistance, mollesse, délimitation quantitative, rien de tout ce qu'on avait pu apercevoir en elle ne persiste pendant que ce mélange avec le divin vient surélever la bassesse de la nature corporelle jusqu'à des attributs divins (θεϊκὰ ἰδιώματα). » C'est là la doctrine constante de Grégoire (4). Nous n'en-

---

(1) *C. Eun.* 5 ; II, 697 C.
(2) *C. Eun.* 5 ; II, 697 C.
(3) *Ibid.* C.
(4) *Adv. Apoll.* II, 1244 AB.
(5) *C. Eun.* 5 ; I, 706 AC,-708 CD ; *C. Eun.* 6 ; II, 736 D-737 A ; *Adv. Apoll.*, II, 1168 A-1221 C et note.

trons pas ici dans le détail de sa Christologie (1), remarquons cependant (comme nous l'avons fait ailleurs à propos d'Origène) la répercussion que doit avoir cette théorie sur la doctrine eucharistique. Le Christ glorieux est en effet, d'après Grégoire, omniprésent, puisque soustrait au lieu (ἀόριστος καὶ ἀπερίγραπτος, πανταχοῦ ὢν) (2). Il est devenu un avec Dieu (ἓν δὲ τὰ δύο διὰ τῆς ἀνακράσεως γέγονε) (3). Il sera donc prudent de ne pas exagérer le côté « physique » de la doctrine eucharistique de Grégoire. La spiritualisation du corps du Christ est telle qu'il ne peut s'agir d'une « nourriture glorieuse » que dans un sens tout à fait analogique. Nous sommes loin d'un saint Chrysostome ! Mais loin aussi de saint Augustin, pour qui le Christ était, dans son état glorieux, « localisé » au ciel *non est hic* (4) ; — d'où les obscurités de ses textes eucharistiques. La séparation opérée par Augustin, Grégoire la trouve déjà chez son adversaire Apollinaire, il n'hésite pas à s'y opposer : « Vers la fin de son traité [Apollinaire] dit . « Etant au ciel de par son corps, [le Christ] est tout de même avec nous jusqu'à la consommation du siècle. » L'auteur, séparant l'inséparable, ne comprend évidemment pas qui est celui qui est « avec nous ». Car s'il situe d'une part le corps au ciel, de l'autre le Seigneur « avec nous », il introduit ouvertement par cette distinction une certaine désagrégation et un partage... Quant à nous, nous affirmons que le Christ... a été enlevé au ciel et que celui qui a été enlevé est avec nous et qu'il n'y a aucun partage à faire, mais que de même qu'il est en nous (ἐν ἡμῖν), présent à chacun en particulier et « au milieu » d'eux, de même il traverse toutes les régions du créé et se manifeste

---

(1) On consultera Karl Holl : Amphilochius von Ikonium, 1904, p. 220-235, et J. Lenz : Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor v. Nyssa, 1925.

(2) Ces attributs sont ceux de Dieu, Apollinaire les refuse à la chair (céleste) du Christ, Grégoire les lui attribue. *Adv. Apoll.* II, 1160 A.

(3) *Adv. Apoll.* II, 1165 C.

(4) Voir la pénétrante étude de Karl Adam : « Zur Eucharistielehre des hl. Augustinus. » Theol. Quartalschrift 112 (1931), 490-536.

uniformément à toutes les parties du monde. Si en nous, qui sommes corporels, il se manifeste incorporellement, il ne se manifestera pas non plus aux êtres célestes corporellement !... Tandis que [Apollinaire] prétend : assis au ciel selon la chair il entrerait en contact avec les hommes selon l'esprit (1). »

Mais l'ensemble de la nature humaine, le cosmos tout entier, suivra-t-il le Christ dans cette ascension rectiligne et vertigineuse en Dieu ? Grégoire n'emploie pas, quand il parle des hommes et de la résurrection commune, le même langage hardi. Cependant, après tout ce que nous avons dit sur l'influence du péché sur le corps (σάρξ), il ne faut pas trop presser les affirmations de Grégoire sur l'identité du corps déchu et du corps ressuscité (2). Origène lui-même avait admis cette identité, non seulement de la forme corporelle (εἶδος) mais de la matière elle-même (3). Le corps futur, d'après Grégoire, « ne sera plus de cette lourde et grossière constitution, mais tissé d'un fil plus

(1) *Adv. Apoll.* II, 1268 B-1269 A. En rapport étroit avec cette doctrine de l'eucharistie se trouve cette célèbre lettre de Grégoire contre les pèlerinages aux lieux saints. Il est vrai qu'il ne les condamne pas *en soi*, il avoue même en avoir tiré quelque consolation. (*Epist.* 3 ; III, 1016 BC.) Mais somme toute, cette dévotion ne lui dit rien : « Si l'Esprit Saint abonde à Jérusalem, ne peut-il pas se répandre jusqu'à nous ?... S'approcher de Dieu ne suppose aucune dislocation spatiale... » Ne dites pas que le Christ a ordonné aux apôtres de rester à Jérusalem. Ce n'était que jusqu'à la distribution de l'Esprit. L'Esprit les dissémina sur toute la terre : à présent nul lieu, fût-ce le plus « saint », n'a une prééminence. *Spiritus ubi vult, spirat.* (*Epist.* 2, III, 1012-1013.)

Il n'y a point de doute que cet alexandrinisme a emporté plusieurs fois notre théologien au delà des limites admissibles. Dans sa lettre à Théophile avant tout (II, 1272 sq.), Grégoire va jusqu'à voir dans la kénose un « moyen » pour Dieu de se faire comprendre par les « faibles ». Les « forts », tels que Moïse, Elie, Paul, Ezéchiel, n'auraient pas eu besoin d'une parousie corporelle du Logos : ils auraient pu se hausser jusqu'au contact spirituel direct. — Nous trouvons ici le même spiritualisme que chez Origène qui, poussé à bout, détruirait par la base tout le sens du christianisme. Cette destruction se fera dans la mystique ardente, étroite et fanatique d'un Evagre le Pontique : chez les grands Docteurs elle est entravée par cette profonde catholicité qui les empêche heureusement souvent de suivre jusqu'au bout la logique de leur pensée.

(2) *De an. et res.* ; III, 76 C ; *ib.* III, 140 C-141 A.

(3) P. G. 11, 93-100.

léger et plus éthéré (1) ». Et d'après certains passages il faut croire que ces corps participeront aux privilèges de celui du Christ lui-même, « élevé dans son humanité vers le vrai Père pour nous faire monter à notre tour, par lui, nous tous qui sommes de la même race (2) ». Le principe de la divinisation est universellement posé : « La Divinité se vide (κενοῦται) afin d'être saisissable à la nature humaine. La nature humaine à son tour est rajeunie, divinisée par le mélange avec le Divin (3) ». Le feu caché et comme étouffé sous la cendre du monde (οἱονεὶ συγκαλύψας τὸ τῆς ζωῆς ἐμπύρευμα) éclate et embrase divinement l'écorce morte (ἀνεζωπύρησε τῇ δυνάμει τῆς ἰδίας θεότητος, τὸ νεκρωθὲν ἀναθάλψας), et « verse dans l'infinité de la puissance divine la petite libation de notre nature (4) ».

Cette combinaison de deux affirmations, celle du temps élevé à l'éternel et celle de la nature portée au divin, nous amène au problème de la béatitude éternelle. Ici aussi deux séries d'affirmations sont à synthétiser. La première, avec l'abolition du temps, supprime la foi et l'espérance (5) ; elle promet, sans les incertitudes qui restent peut-être chez Origène, l'impossibilité d'une nouvelle déchéance (6). Elle semble (7) aussi promettre une connaissance de Dieu qualitativement (8) (non pas structurellement !) différente de cette pauvre lueur que nous possédons ici-bas. L'autre série éternise expressément la « course » et le « désir ». Nous n'avons plus à nous attarder à cette synthèse, elle voudrait ressortir de notre étude tout entière. Il fallait cependant la mentionner ici comme

---

(1) *De an. et res.*, III, 108 A.
(2) *In Pascha or.* 1 ; III, 628 A.
(3) *C. Eun.* 5 ;II, 705 D-708 A.
(4) *C. Eun.* 5 ; II, 708 B.
(5) *De an. et res.* ; III, 93 B-96 C ; cf. *In Ps.* c. 8 ; I, 482 AB.
(6) Cependant Grégoire souligne que cette fixité dans la grâce est elle-même essentiellement une grâce : *C. Eun.* ; II, 800 A ; cf. 632 B.
(7) Remarquer en effet le ἴσως, « peut-être ». *In Cant. h.* 11, I, 1009 D.
(8) *Ibid.* 1009 D-1012 A : ἑτέρως πάντως...

dernier exemple du principe de la sur-élévation (ὑπερ-ὑψωσις).

Ce troisième principe méthodologique n'est, lui aussi, pas autre chose qu'un aspect particulier de la pensée existentielle : c'est la progression en profondeur de la connaissance dont l'objet reste toujours le même, la Présence.

NOTE FINALE

Notre étude était sous presse lorsque parurent plusieurs articles sur Grégoire de Nysse. Nous nous permettons de les apprécier dans une dernière note.

Le plus important est celui de Alois Lieske, S. J., dans Scholastik, 1939, *Zur Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa.* Lieske retrouve chez Grégoire les trois mêmes motifs fondamentaux que nous : la finitude radicale, l'image, la contemplation amoureuse dans la « nuée ». Il comprend la totalité humaine à laquelle se superpose celle du Corps Mystique d'une manière très semblable à la nôtre. Cependant, tout en concédant un certain côté « réaliste » et « platonicien » de l'unité humaine, il appuie fortement sur le côté idéal et souligne les différences entre l'unité et celle des Personnes divines. Il voit très bien que cette unité platonicienne n'est pas cependant une idée purement abstraite, mais qu'elle est aussi le « plérôme » de tous les individus. Malgré cela, sa conception se rapproche davantage que la nôtre de celle que Hitt et le R. P. Malevez avaient suggérée.

S. Gonzalez avait publié peu avant dans le Gregorianum (t. 20, 1939, p. 189-206), une étude sur le même problème : *El realismo platonico de S. Gregorio de Nisa.* Lui aussi avait tenté une solution moyenne, en appuyant sur le côté « réaliste » de l'unité humaine et en insistant sur la ressemblance établie par Grégoire entre unité humaine et unité divine. Le *Quod non sint tres dii* est dès lors au centre de son étude. Nous nous trouvons pleinement d'accord avec lui pour rejeter toute solution extrême, soit « platonicienne » soit aristotélicienne ou thomiste. Cependant nous croyons devoir insister davantage, plus même que A. Lieske, sur le côté « stoïcien » de la pensée de Grégoire, en entendant par là l'unité concrète des individus existants : unité qui n'est ni platonicienne ni aristotélicienne, et dont Grégoire ne doit probablement pas davantage l'idée à une influence historique précise de la part des Stoïciens. Elle semble être en grande partie de sa propre invention, favorisée tout au plus par certaines influences de Philon.

Dans la Rivista di Filosofia Neo-Scolastica (t. 30, 1038, p. 437-474), Michele Pellegrino consacre un long article aux influences de Platon sur Grégoire : *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo*

« *Intorno all'anima e alla resurrezione* ». Comme l'indique le titre de l'article, l'auteur s'attache uniquement au traité sur l'âme. Il traite avant tout de la nature de l'âme d'après Grégoire, de son origine, de sa relation avec le corps, de la ressemblance avec Dieu et de l'immortalité. A la fin, il rejette l'hypothèse d'une interpolation pour les textes concernant l'apocatastase (p. 471). Il se déclare enfin contre la tendance à faire de Grégoire un éclectique (p. 473). Cependant, l' « evidente preferenza verso Platone » n'est exacte que pour le traité que Pellegrini a étudié.

L'étude de E. von Ivanka, « Die Autorschaft der Homilien Εἰς τὸ ποιήσωμεν ἄνθρωπον etc. » (Byzantinische Zeitschrift, t. 36, 1936, p. 46-57), qui nous avait échappé lorsque nous composions ce livre, tâche de revendiquer pour Grégoire ces célèbres homélies. Bien que certains arguments ne paraissent pas sans valeur, il nous semble néanmoins que la raison principale qui permet de douter de leur authenticité demeure malgré tout intacte : l'absence, chez Grégoire, de la distinction fondamentale entre εἰκών et ὁμοίωσις. Les quelques équivalents que l'éminent savant énumère en vue d'y suppléer ne suffisent pas, nous semble-t-il, à éliminer les raisons traditionnelles de doute.

TABLE DES MATIÈRES

IMPRIMERIE SAINT-DENIS. — NIORT